





NUNC COGNOSCO EX PARTE



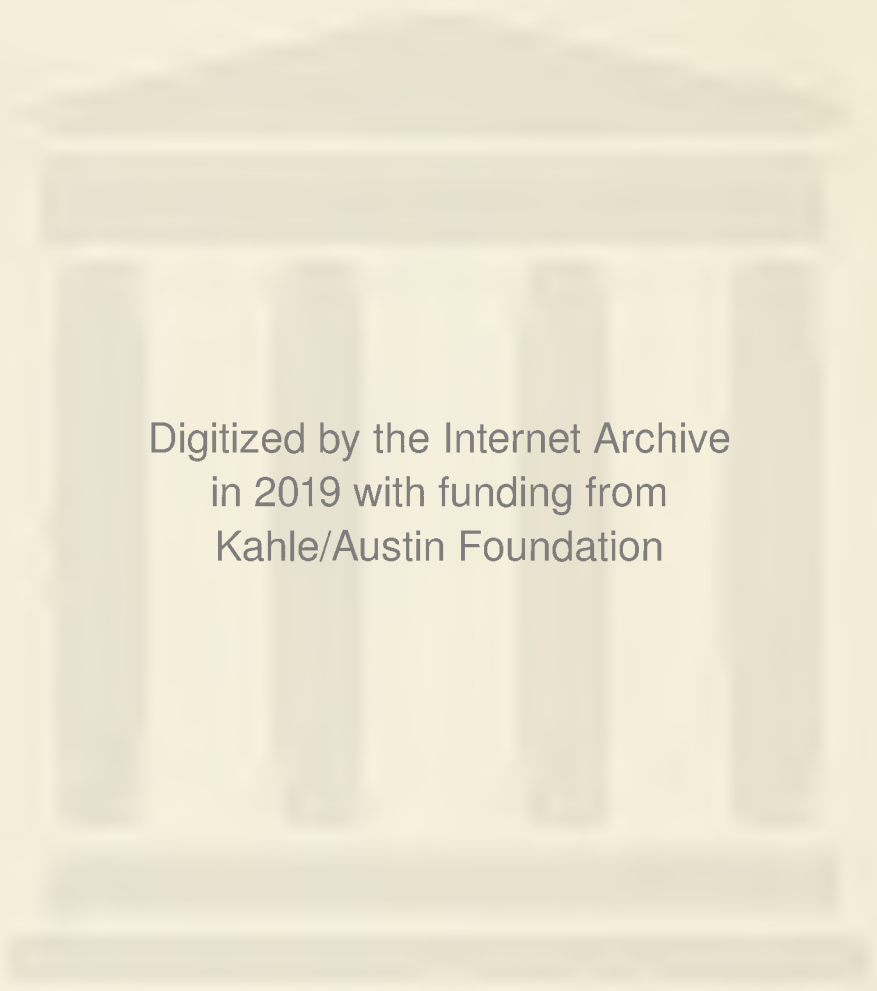
THOMAS J. BATA LIBRARY  
TRENT UNIVERSITY

NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY  
LIBRARY

PURCHASED WITH FUNDS FROM:  
THE REV. JOHN F. COUGHLAN  
LIBRARY FUND



Digitized by the Internet Archive  
in 2019 with funding from  
Kahle/Austin Foundation





# Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften der DDR

---

Band XXIX

---

Vierte Abteilung

Vorlesungen

Sechster Band

Erste Hälfte, zweiter Teil

---

Berlin 1983

Walter de Gruyter & Co.

vormalig G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Belt & Comp.



# Kant's Vorlesungen

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Band VI

Ergänzungen II

Erste Hälfte, zweiter Teil

Mit einer Faksimiletafel

---

Berlin 1983

Walter de Gruyter & Co.

vormals V. J. Bösch'sche Verlagehandlung - J. Guttentag, Verlags-  
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Belt & Comp.

Die Ergänzungen II enthalten die Metaphysik von Mrongovius und die Metaphysik von Arnoldt (K<sub>3</sub>), beide fragmentarisch. Die neu aufgefundene Nachschrift der Rationaltheologie von Magath wird nach dem Text von Pölitz in Varianten gebracht. Darüber berichtet die Einleitung — neben Erläuterungen, Textänderungen und Lesarten der wichtigste Teil des „Anhangs“.

Gerhard Lehmann

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Kant, Immanuel:**

[Gesammelte Schriften]

Kants gesammelte Schriften / hrsg. von d. Akad.  
d. Wiss. d. DDR. —

Berlin ; New York : de Gruyter.

NE: Kant, Immanuel: [Sammlung]

Bd. 29 — Abt. 4, Vorlesungen /  
hrsg. von d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen ; Bd. 6.  
Ergänzungen II.

Hälfte 1.

Teil 2 (1983).

ISBN 3-11-008692-1 kart.

ISBN 3-11-008691-3 Hleder.

© 1983 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Hubert & Co., Göttingen

Buchbinder: Lüderitz & Bauer, Berlin 61



**Metaphysik Mrongovius**

**356574**





**Metaphysic**

vorgetragen von

**Prof. Immanuel Kant**

nachgeschrieben von

**C. C. Mrongovius**

1783 d. 4. Febr:





## Prolegomena Metaphysices

Unsere Erkenntniße sind in zwiefacher Art im Zusammenhang, erstens als aggregat, wenn man eines zum andern hinzuthut, um ein ganzes auszumachen, z.E. Ein Sandberg ist an sich selbst  
5 kein Zusammenhang von Dingen, sondern sie sind willkürlich zusammengesetzt (es ist hier nichts bestimmtes), zweytens als Reihe von Grund und Folgen, die Theile einer Reihe heißen Glieder, weil wir einen Theil nur durch den andern erkennen können, z.E. bey menschlichen Körper ist ein Theil durch den andern da. Wir sehen  
10 leicht ein, daß der Zusammenhang der Erkenntniße als aggregat keinen bestimmten Begriff vom Ganzen giebt und es ist so, als wenn ich ein Stückchen zum andern hinzuthue, bis ein Berg entsteht usw., bis ein Planet oder Erdkörper wird, wenigstens können wir es uns so denken. In der Reihe ist etwas, was die Verknüpfung  
15 nach einer Regel macht, nämlich der Gründe und Folgen. Bey Gründen und Folgen müssen wir uns Gränzen a priori denken i. e. ein Grund, der weiter keine Folge ist, und Gränzen a posteriori, i. e., eine Folge, die kein Grund ist, z.E. bey den menschlichen Generationen; die Menschen sind Glieder der/Reihe, hier müssen wir  
20 doch einen Menschen denken, der zwar zeugt aber nicht geboren ist, also terminus a priori; und einen, der geboren ist, aber keinen zeugt, also terminus a posteriori. Wir betrachten hier (in der Metaphysik) nicht die Dinge, wie sie als Gründe und Folgen zusammenhangen, sondern die Erkenntniße, die stammen auch so ab wie Menschen oder  
25 andere Dinge. Ich kann mir ein Erkenntniß vorstellen, das keine Folge ist, also der oberste Grund, und das kein Grund ist, also die letzte Folge.

Die letzte Folge ist die unmittelbare Erfahrung, z.B. Etwas — Körper — Stein — Kalkstein — Marmor — marmorne Säule.

30 Wir haben also eine Idee von einem Zusammenhange der Erkenntniße als Gründe und Folgen Erkenntniß. Die Gründe von gründen nach einer gewissen Regel sind, heißen principia. Insoferne also Erkenntniße in einer Reihe sind, so müssen auch principia seyn — — Es ist merkwürdig, daß ich die Folge zum Grunde machen

kann, woraus aber nicht das andere folgt, sondern wodurch ich immer nur auf die Erkenntniß des andern gekommen bin. Es sind also nicht principia eßendi, sondern cognoscendi, z.E. das Daseyn Gottes erkenne ich aus der Welt. Welt ist doch nicht der Grund von Gott, sondern umgekehrt, aber durch die Welt kann ich auf den 5 Begriff von Gott kommen, und in so ferne kann ich von den principiatibus zu den / principiis gehen — die Folgen, die als Gründe gebraucht werden, umgekehrt zu ihren Gründen zu gehen, heißen principia a posteriori. Fange ich von den Folgen an, so erkenne ich etwas a posteriori, fange ich von den Gründen an, so erkenne ich a priori. 10 Wenn mir etwas gegeben ist, so kann ich probiren, ob ichs wohl a priori aus Gründen erkannt hätte, z.E. daß das Sonnenlicht das Eis schmelze, lehrt die Erfahrung, a priori aber würden wir es schwerlich erkannt haben. Die Erkenntniß, die aus der Erfahrung hergenommen ist, ist kat'exochen a posteriori, und wenn wir 15 künftighin Erkenntniße a posteriori nennen, so verstehen wir immer solche, die aus der Erfahrung sind, weil die Erfahrung die letzte Folge unserer Erkenntniß enthält, zu der wir Gründe aus der Vernunft suchen. Nehmen wir die Erfahrung zum principium, so ist das princip empirisch: z.E. alle Körper sind schwer (in so weit wir sie 20 kennen), lehrt die Erfahrung, wir können es zum princip annehmen und sagen: da alle Körper schwer sind, so folgt daraus . . . Principien a priori sind solche, die von keiner Erfahrung entlehnt sind. Ob es welche giebt, muß bald untersucht werden.

Es kann aus der Zusammenkettung unserer Erkenntniß eine Ein- 25 heit entspringen, d. i. Wissenschaft, oder es kann ein Zusammenhang angetroffen werden, der systematisch ist. A Wir können / uns einen Zusammenhang unserer Erkenntniße als Wissenschaft denken, von den ersten Gründen bis zu den letzten Folgen, und dieser würde das Ganze aller erschlossenen Erkenntniße in sich faßen; sie übersteigt 30 aber unsere Kräfte.

Der erste Grund ist simpel — nemlich von Etwas — aber um die letzten Folgen zu haben, müssen wir das ganze Feld der Erfahrung durchgehen, welches nicht seyn kann.

Da dieses also nicht angeht, so können wir B den Stoff davon weg- 35 nehmen. Ich will nur ein Stück von dem System der ganzen menschlichen Erkenntniß haben, nemlich die Wissenschaft der obersten principien der menschlichen Erkenntniß, und ein solches project ist

bescheiden. Eine solche Wissenschaft hat man längst in Gedanken gehabt zu bearbeiten und sie Metaphysik genannt. Metaphysik ist also die Wissenschaft der ersten principien der gesamten Menschlichen Erkenntniß, die also die ersten Glieder der Reihe enthält.

5 Dieser Begriff ist aber C nicht bestimmt genug, wie viel oder wenig dazu gehöre. Denn wenn ich einen Begriff von der Wissenschaft gebe, so muß bestimmt werden, was dazu gehöre oder nicht, und auch die Menschen können (durch den gegebenen Begriff) nicht wissen, wie weit diese principien bis zur Erfahrung herabreichen oder nicht, und

10 wo wir stehen bleiben. — Eine iede Reihe kann in 2 Theile getheilt werden: der dem andern vorhergeht, ist comparative der erste, z. E. eine Kirchen Geschichte der ersten Jahrhunderte. Hier ist nichts bestimmtes, es kann das 3, 7, 8, folgende unserer Jahresrechnung seyn. Die Gränze a priori der Metaphysik ist bestimmt, nemlich daß es

15 keine principien gäbe, von denen sie könnte abgeleitet werden. Man redet vom Möglichen, Unmöglichen, Etwas und Nichts, höher kann / der Mensch nicht steigen. Von Welt, Zufall, Schicksal, Natürlichem, 5 Übernatürlichem — Ursache der Welt, Daseyn, Gott ist solange durch bloße Begriffe geredet. Nur von der Seele des Menschen, da wurde

20 vermeint, was sagen zu können, wenn er nicht auf sich attendirte. Also kann auch wohl der Körper hergehören, und nun weiß ich nicht, ob nicht die gantze Naturlehre. Hieraus erhellet, daß ich der Metaphysik nicht Gränzen in der Reihe der Folgen und Gründe setzen kann dem Grade nach, wenn ich sie als mit andern Wißenschaften

25 gleichartig und verwandt betrachte, sondern ich muß sie mir als ungleichartig und von den andern ganz verschieden denken.

Die principien a priori haben immer Nothwendigkeit beisich, die a posteriori ozi nicht, e. gr., alles was geschieht, muß einen Grund haben — ist ein Satz a priori, denn die Erfahrung lehrt nur, daß es so sei — kann aber

30 nicht läugnen, daß nicht auch etwas ohne Grund einmal geschähe.

Es sind 5 Arten von Erkenntnissen a priori und a posteriori, die ganz von einander unterschieden sind. Z. E. Gott kann blos a priori erkannt werden. D Nun sagen wir, die Metaphysik est scientia principiorum cognitionis humanae a priori. Gehört Mathematik nicht in

35 die Metaphysik, ob sie gleich auch cognitio pura ist? Nein, aber wohl die principien der Möglichkeit der Mathematik — — denn sie enthält die principien der Möglichkeit aller Erkenntniße a priori. Jetzt



ist der Begriff bestimmt und festgesetzt. Alle Erkenntniße die einer Erfahrung bedürfen, um zu dem zu gelangen, sind außer dem Felde  
 6 der Metaphysik; um den Begriff zu bestimmen / muß ich E eine besondere species von principien hinzuthun. Eine Erkenntniß, die mit keiner Erfahrung behaftet ist, ist rein, oder Metaphysik ist scientia  
 5 principiorum cognitionis purae oder nur philosophia pura, das ist ein rechter Probiertein, z. E. Die Seele gehört auch nicht in die Metaphysik; die Psychologie ist nur angeflückt. Der Gebrauch der Vernunft muß pura seyn — also isolirt, d. h. von aller Erfahrung befreit und unabhängig von derselben. — Natur Wissenschaft ist auch  
 10 philosophie, aber philosophia applicata, sie ist eine Anwendung der Vernunft auf Gegenstände der Erfahrung, wo wir empirische principia zum Grunde legen. Wir haben 2 Felder des Gebrauchs der Vernunft. Sie kann fortgehen, indem sie principia a priori hat, oder principia a posteriori, indem sie die Erfahrung zu Rathe zieht. Den ersten  
 15 Theil dieses Gebrauchs nennt man Metaphysik. Hier muß es 2 Haupttheile geben:

1) müssen wir die Vernunft selbst betrachten — — oder der erste Theil ist die Wissenschaft, die die Vernunft zum Gegenstande hat. Sie würde handeln von den Quellen, Umfang und Grenzen unserer  
 20 reinen Vernunft — oder von der Natur, d. i. von der Möglichkeit, a priori zu urtheilen. 1. Zuerst werden wir examiniren: kann unsere Vernunft-erkenntniß etwas a priori erkennen — die Möglichkeit der Erkenntniß a priori muß erst dargelegt werden. 2. Ferner: die Ausbreitung, wie weit kann sie kommen, zu welchen Gegenständen kann sie ohne  
 25 Erfahrung kommen. — c Endlich die Gränzen, über welche sie nicht schreiten darf, wenn sie ohne Erfahrung urtheilen will. / Ich sage nicht: das ist substantz, das Accidens; denn hier examinirte ich nicht die Vernunft selbst, sondern ich würde von den Gegenständen  
 7 handeln. Die Transzendentalphilosophie ist also von der eigentlichen  
 30 Metaphysik sehr unterschieden, i. e. das System der Erkenntniß durch die Vernunft. Wir fragen natürlich, wie kommen wir zu solchen Erkenntnissen a priori, wo die principien gewiß ganz a priori sind, z. E. ob die Welt einen Anfang habe oder nicht, das kann keine Erfahrung lehren, gleichwohl fragt die Vernunft darnach. Es ist ihr viel daran  
 35 gelegen, es auszumachen. Es ist also eine Frage an die reine Vernunft, nicht an die, welche von den empirischen principien unterstützt ist, denn die kann uns hierauf keine Antwort geben. — Hier entsteht natürlich die Frage, wie will das die Vernunft erkennen,

ohnabhängig von der Erfahrung? Die Beantwortung der Frage gehört in die Transcendentale Philosophie, da sehen wir, daß es principien a priori giebt. Nun weiß ich wieder nicht, wie weit werden sie mich bringen? Ich muß also ihr ganzes Vermögen suchen kennen zu lernen, 5 / ohne in Verblendung und Irrthümer zu gerathen. Diesen ersten 8 Theil könnte man Transeendentalphilosophie nennen oder Critik der reinen Vernunft. Reine Vernunft ist die, die ohnabhängig von aller Erfahrung urtheilt. Man könnte diesen Theil auch nennen *Metaphysicam puram*; und 2 die Anwendung der *principia a priori* auf 10 Gegenstände der Erfahrung wäre *metaphysica applicata*. Was sie sey, werden wir naehher zeigen.

/ E Erkenntniße a priori sind doppelt: a mathematische b philoso- 5 phisehe mit dem Untersehied: Logie — wir nehmen hier blos die letztere — —, mithin gehört Mathematik nicht in die Metaphysik, 15 ob sie gleich auch *cognitio pura* ist, aber wohl die principien der Möglichkeit der Mathematik, denn sie enthält die principien der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori — — Wir können aber über Mathematik philosophiren.

/ F Etwas ist a priori a) simpliciter und a priori b) secundum quid — 6 20 a priori secundum quid, wenn ich etwas durch die Vernunft erkenne, aber aus empirischen principien, z. B. wenn ich einen Stein horizontal werfe — so fällt er nicht gerade — man kann den Bogen bestimmen a priori, aber nach Gesetzen der Schwere, die erkennen wir a posteriori.

Reine philosophische Erkenntniße sind metaphysisch. Was ist philo- 25 sophie? das System der Vernunft Erkenntniße durch Begriffe. Metaphysik ist also das System der reinen Vernunft Erkenntniße durch Begriffe.

Dem System muß eine Idee zum Grunde liegen, wodurch die Theile, Verbindung der Theile, und Vollständigkeit der Theile bestimmt ist.

30 Wie reine Vernunft Erkenntnisse möglich sind, lehrt die Mathe- 8 matik, denn die ist eine solehe reine Vernunft Erkenntniß: da ihre Sätze ihre eigene Evidenz immer bey sich haben und überdem ieder derselben durch die Erfahrung bestätigt werden kann, so wäre es nicht nöthig die Möglichkeit derselben so weit herzuholen; nun aber 35 hat unsere reine Vernunft ein besonderes Fach von Erkenntnissen, bey denen es nicht so ist wie bey der Mathematik: sie sind nicht so glücklich, die Evidenz zu haben und auch nicht von der Erfahrung

bestätigt zu werden — sie sind überdem auch von der Art, daß, obgleich der Mensch bald von einem und dem andern überzeugt zu sein glaubt, doch keiner ist, der nicht wäre bestritten worden, 9 da die allgemeine Menschen Vernunft, / i.e. der Inbegriff der Vernunft aller Menschen in der Philosophie der reinen Vernunft, 5 das ist in der Metaphysik, mit sich selbst im Streite ist, so ist es nothwendig, die Möglichkeit der reinen Vernunft Erkenntnis zu untersuchen, und so werden wir auch die Möglichkeit der reinen Metaphysik untersuchen, nicht ihr zum besten, sondern ob wir nicht dadurch zugleich die Möglichkeit der reinen Philosophie lernen möchten. 10

Die *Metaphysica applicata*, die die Erkenntnis der Gegenstände a priori enthält, macht ein System der reinen Vernunft aus, und das System der reinen Vernunft Erkenntniß heißt *Metaphysie* im strieten Verstande. Die *Transcendentalphilosophie* ist die propaedeutie der eigentlichen *Metaphysik*. Die Vernunft bestimmt hier nichts, sondern 15 redt nur immer von ihrem eigenen Vermögen, und in der eigentlichen *Metaphysik* macht sie Gebrauch von diesem Vermögen, und in dem Verstande ist *Metaphysie* immer genommen. Wahre *Transcendental Philosophie* hat man nicht gehabt. Man hat das Wort gebraucht und darunter *Ontologie* verstanden; so nehmen wir es aber (wie leicht zu 20 ersehen) nicht. In der *Ontologie* redt man von Dingen überhaupt, also eigentlich von keinem Dinge — man beschäftigt sich mit der 10 Natur des Verstandes, / sich Dinge zu denken — wir haben hier die Begriffe, durch welche wir Dinge denken, nemlich die reine Vernunft Begriffe — mithin ist sie Wissenschaft von den principien des 25 reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Das war aber auch *Transcendentalphilosophie*, also gehört sie zu derselben — man hat sie nie gut abgehandelt — man handelte gleich von Dingen überhaupt — ohne zu untersuchen, ob gar solche reine Verstandes- oder reine Vernunft- oder reine Wissenschaftliche Erkenntniße möglich wären. In derselben 30 rede ich schon von Dingen, Substanzen und Accidenzen, das sind Eigenschaften der Dinge, die ich a priori erkenne. Aber in der *Critie* kann ich so nicht reden. Ich werde hier sagen, unter den Begriffen, die a priori sind, kommen auch die von Substanz und Accidenz vor. Wie komme ich dazu? Was kann ich damit ausrichten? Was ist 35 möglich von den Objecten a priori zu erkennen, insofern sie substanzen sind? Ich examinire also den Ursprung des Begriffs, wie 11 weit er würde gehen können, / und ihren Ursprung, wie weit sie reichen, und ihre Gränzen kennen zu lernen. Das ist das Geschäfte



der Critie der reinen Vernunft. Gesetzt, wir trügen auf die Festsetzung der principien keine Achtsamkeit und machten gleichsam ein System, indem wir principien a priori, deren Gültigkeit durch den Gebrauch entstanden ist, nehmen, so würden wir eine eigentliche  
 5 Metaphysic haben, aber mit welcher Zuverlässigkeit könnten wir uns derselben bedienen? Wir kämen zuletzt in solche Schwierigkeiten, daß wir gar nicht mehr herausfinden können, und die Vernunft würde ihre eigenen Producte selbst zerstören — die Critie ist also höchst nothwendig. Wenn die Vernunft irrt, so kann sie keine Erfahrung  
 10 zurechte weisen. Wenn wir die Critie der reinen Vernunft unabhängig von aller Erfahrung betrachten, so ist das die wahrhafte reine Philosophie, oder die Betrachtung des Vernunft Vermögens selbst ist reine Philosophie. In allen Erkenntnißen, wo Vernunft Principien vorkommen und zwar aus Begriffen, da giebt es nur Wissenschaft / in  
 15 ihrem reinen, i.e. Erfahrungsfreyen Gebrauch. Man kann sie mehr ansehen als Critie denn als Doctrin, da sind wir dogmatisch. Ein Erkenntniß ist dogmatisch, welches in seinem Zusammenhange mit Gründen vorgetragen wird. In der Critie tragen wir nicht einen Erkenntnißzusammenhang vor, sondern wir erforschen erst die Quellen  
 20 der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß ohne Erfahrung. Der 2te Theil der Metaphysic ist nunmehr das System der reinen Vernunft. Philosophie bedeutet ein System der Vernunfterkentniß aus Begriffen. — Hier soll reine Philosophie im System vorgetragen werden. Unsere Vernunft soll Objecte haben, die sind zweifach: entweder ge-  
 25 hören sie zur Natur oder Freyheit. Beyde sind Regeln und Gesetzen unterworfen. Unsere Vernunft erkennt sie, indem sie sie unter Regeln bringt. Die Vernunft erwegt nothwendige Gesetze, und alles was durch die Vernunft erkannt werden kann, ist nothwendig. / Die Ob-  
 30 jecte sollen wir erkennen durch die Vernunft, also nach dem, was ihnen nothwendig ist und zukommt; unsere Vernunft Erkenntniße sollen also den Character der Nothwendigkeit an sich haben. Wir können erkennen entweder 1 Was da ist, oder 2 Was da seyn soll. Jenes gehört zur Natur, dieses zur Freyheit. Natur ist der Inbegrif deßen was da ist, und der Inbegrif deßen was da seyn soll, ist Sitten.  
 35 Wir haben also 2 Theile der Philosophie. Die Philosophie der Natur betrachtet Dinge die da sind. Philosophie der Sitten geht auf freye Handlungen, die geschehen sollen. Da wir oben gesagt haben, daß es in ieder Wissenschaft eine Metaphysic gäbe, so können wir uns auch eine Metaphysic der Natur denken, die die Principien der Dinge

insofern sie sind, enthält — und eine Metaphysie der Sitten, die die Principien der Möglichkeit der Dinge insofern sie seyn sollen, enthält, das Sollen geht aber nur auf freye Handlungen. Metaphysie der  
 14 Natur hat verschiedne Theile, sie ist Philosophie der / a körperlichen, b denkenden, c gesamten Natur, d des obersten Grundes aller Natur. 5  
 Die Gegenstände der Metaphysie sind a Natur oder Welt, b der Welt Urheber, also Cosmologia generalis und Theologia rationalis. Wir erkennen die Obiecte entweder durch den äußeren Sinn i.e. Physica generalis oder durch den inneren Sinn, i.e. Psychologia rationalis nach Wolffs Eintheilung; ob sie gleich unrichtig ist, rechnet man zur Cosmo- 10  
 logie nur allein Physica generalis und eine Psychologia rationalis apart.

Alle unsere Erkenntniße sind theoretisch, die die Dinge betrachten wie sie sind; oder practisch, die da sagen, wie etwas seyn soll und die Nothwendigkeit an sich haben etc. Wir handeln hier die Meta- 15  
 physie der Natur ab und werden von der Metaphysie der Sitten (welche die Lebens Regeln beiseite setzt, die wir von der Natur der Seele aus der Erfahrung abstrahiren). nur etwas aus der theologia naturalis entnehmen, wo wir Gott als Gesetzgeber denken. 20

Metaphysie der Sitten ist reine Moral, die setzen wir ganz bey Seite. Metaphysie der Natur enthält die Principien des speculativen Gebrauchs der Vernunft, und Metaphysie der Sitten die Principien des practischen Gebrauchs der Vernunft; alles was da ist, kann eingetheilt werden A in das, was den Sinnen gegeben ist, und B in das, 25  
 was den Gebrauch der Sinne zwar übersteiget, aber mit den Gegen-  
 15 ständen der Sinne zusammenhängt. — ad A die Gegen/stände der Sinne sind entweder Gegenstände des äußern Sinns der fünf Körper-Sinne, oder des inneren Sinns, das ist Seele. Wir haben also die Körperlehre und Seelenlehre; ad B betrachten wir den Inbegriff aller Gegen- 30  
 stände der Sinne, d. i. die gesamte Natur. Wir können auch denken die ganze Reihe der Dinge und denn müßen wir einen obersten Urheber der Natur annehmen, d. i. Gott; das ist der letzte Theil der Metaphysie. Die Metaphysie der körperlichen Natur ist Physica rationalis, der denkenden ist Psychologia rationalis, der gesamten Natur oder der Welt 35  
 ist Cosmologia rationalis, des obersten Urhebers der Natur und der gesamten Wesen Theologia naturalis. Der Begriff von einem Wesen,

insoferne es den Grund der Möglichkeit der gesamten Natur enthält, ist der Begriff von Gott. Der letzte Theil der Metaphysic ist also Theologia rationalis. Nun sehen wir wohl ein, daß alles empirische wegfallen muß. Denn sonst wäre es nicht Philosophia pura. Der  
5 Begriff des Körpers ist aber doch ein empirischer Begriff und so auch / der Wissenschaft; dies heißt das, was product der Vernunft ist und 16 von aller Erfahrung abgesondert. In allen Wissenschaften müssen wir so viel als möglich die Stücke, die heterogen sind, weil sie aus verschiedenen Erkenntnißquellen entspringen, absondern, wie viel auf  
10 bloßer Philosophie und bloßer Erfahrung beruhet, z. B. in der Naturlehre ist manches a priori, z. B. nichts geschieht ohne zureichenden Grund, die Substanz vergeht nicht, sondern nur die Form usw. Nehme ich dies (apart und abgesondert von dem was die Erfahrung lehrt) mit allen Folgen, die daraus können gezogen werden, so ist das die  
15 Metaphysic der Naturlehre, so giebt's also eine Metaphysic der politic, Gesetzgebung usw., doch kann sie nur stattfinden wo Vernunftsprincipien sind; Metaphysic der Geschichte ist nichts. Eine solche Metaphysic ist sehr gut, denn fehle ich in einer Wissenschaft, so kann ich gleich sehen, ob es an der Vernunft liege oder Erfahrung und  
20 Täuschung der Sinne. Im System der Metaphysic muß der Gegenstand der Philosophie liegen, es ist der Umfang alles dessen, was reine Vernunft nur denken kann — es enthält alles das zusammen, / was, 17 wie oben gesagt, in den verschiedenen Wissenschaften vertheilt ist. Metaphysic ist die größte Cultur der menschlichen Vernunft. Wir  
25 lernen alle Täuschungen kennen, die Ursache derselben einsehen und sie vermeiden, sie trägt die Elementar Begriffe vor, z. B. Substanz, Nothwendigkeit und Grundsätze, deren sich die Vernunft überall bedient. In ieder Wissenschaft also, wo Vernunft herrscht, muß eine Metaphysic möglich seyn, z. B. von der Naturlehre, nemlich was  
30 die Vernunft vor principien hat ohne Erfahrung. Selbst Mathematic veranstaltet eine Metaphysic: sie bezieht sich nur auf Gegenstände insoferne sie eine Größe haben — und der allgemeine Vernunft Gebrauch der Principien auf alle Gegenstände liegt der Mathematic zum Grunde und ist ihre Metaphysic. — Mathematic, kann man sagen,  
35 ist die Philosophie aller Philosophie — Transcendental Philosophie ist das in Ansehung der Metaphysic, was Logic in Ansehung der 18 ganzen Philosophie ist. — Logic enthält die allgemeinen Regeln des Gebrauchs des Verstandes und ist insoferne eine Einleitung in alle Philosophie. Transcendental Philosophie ist eine Einleitung in phi-



18 lo/sophiam puram, welche ein Theil der gesamten Philosophie ist. Wir erwägen in der Transcendental Philosophie nicht obiecte, sondern die Vernunft selbst, so wie wir in der allgemeinen Metaphysic nur den Verstand und seine Regeln betrachten. Man könnte also die Transcendental Philosophie auch Transcendentale Logic nennen. Sie be- 5 schäftigt sich mit den Quellen, dem Umfang und den Gränzen der reinen Vernunft, ohne sich mit den Objecten abzugeben. Daher ist es falsch, sie Ontologiam zu nennen. Da betrachten wir die Dinge schon nach ihren allgemeinen Eigenschaften. Transcendentale Logic abstrahirt von alle dem. sie ist eine Art von Selbst Erkenntniß. Die 10 Vernunft probirt, ob sie nicht auf den Flügeln der Ideen sich über die Erfahrung hinweg setzen kann. Sie redet z.E. vom geistigen Wesen. — Was hat sie nun für Quellen, um ein System von solchen Dingen zu etabliren? Wenn sie dieses erklärt hat, so fragt sichs, auf welche Dinge wird dieses angewandt werden können? Sie geht also 15 nicht aufs Obiect, sondern Subiect — nicht auf Dinge, sondern den Quell, Umfang und Gränzen der Vernunft.

19 /Begrif der Seele.

Seele nennen wir nemlich das, deßen ich mir bewußt bin, indem ich denke. Wie kann also Physica und Psychologia rationalis hieher 20 gebracht werden? Wir merken, daß das Obiect durch die Erfahrung kann gegeben seyn, wenn wir es nur nach principien, die a priori sind, betrachten. Z.E. der Begriff eines denkenden und körperlichen Wesens ist durch die Erfahrung gegeben. Wenn ich aber die principia der Eigenschaften nicht aus der Erfahrung nehme, so ist das 25 Obiect gegeben, die principia aber nicht, kann also in die Metaphysic gehören. Also liegen Physica und Psychologia rationalis im Felde der Metaphysic. Die empirische Körperlehre nennt man die eigentliche Naturlehre, Physic die gehört nicht her. Es giebt auch Psychologia empirica, wo ich Beobachtungen voraus setzen muß, um etwas von 30 der Seele zu sagen. — Sie gehört auch nicht her; die Psychologie wie sie hier abgehandelt wird, hat aber doch einen rationalen und empirischen Teil. Dieser betrachtet die Seele aus Erfahrung jener aus Begriffen.

20 / Wie kommt nun der empirische Theil in die Metaphysic? Aus 35 der schlechten, oben angeführten, Definition physicae empiricae lesen sie es nicht, aber das sehen sie nicht ein, daß Psychologia empirica auch nicht dahin gehörte: Freude, Vergnügen und alle Bewegungen

des Gemüths sind doch lauter Beobachtungen. Eine Psychologie der Beobachtungen könnte man Anthropologie nennen. — Wir werden sie hier aber tractiren, weil die Wissenschaften eingetheilt werden, nicht nur wie sie die Vernunft paart, sondern wie es der Academische Unterricht verlangt. Sie ist noch nicht so angewachsen, daß ein besonderes Collegium daraus könnte gemacht werden. Man schob sie daher in die Metaphysic. Es ist hier eine Metabasis *cis allo genos*. Von ihr kann man noch Anthropologie unterscheiden, wenn man darunter eine Kenntniß des Menschen versteht, insoferne sie pragmatisch ist.

### Geschichte der Metaphysic.

So alt die Vernunft ist, so alt sind auch metaphysische Untersuchungen. Es ist merkwürdig, daß die / Menschen eher angefangen, 21 über das, was die Sinne übersteigt, zu urtheilen, als über das, was ihnen gegeben ist. Die Naturlehre war nur schlecht bearbeitet. Die Ursach ist wohl die: über Natur zu philosophieren gehört anhaltender Fleiß, Beobachtung, Sammlung allerley Erfahrungsgesetze. Die Ideen des Verstandes und der Vernunft findt aber ein ieder in sich selbst und man spürt sie gleichsam aus sich. Ohne allen Zweifel 20 ist der menschliche Verstand auch dazu angetrieben, durch natürliche Bedürfnisse das zu kennen, wo alle seine Zwecke herauslaufen. Er ist mit dem, was ihm die Sinnen Welt liefert, nicht zufrieden, sondern er muß wissen, was ihm in der Zukunft bevorsteht — der muß von seinem Leben einen geringen Begriff haben, der da glaubt, 25 daß mit dem Tode alles aufhöre. Diese Bedürfnisse, Gott und die andre Welt zu kennen, die mit dem Intereße der menschlichen Vernunft so genau zusammenhängen, sind an der Natur vorbegegangen, die weit weniger Intereße für die Menschen hat. Obgleich dieses alles so sehr schwierig war, so würden sie / doch durch die Wichtigkeit 22 der Obiecte angetrieben zu weitem Untersuchungen, wenn gleich Einige fehlgeschlagen. Vor den Gricchen haben noch keine Völker Metaphysik, so wie keine Philosophie gehabt. Wenn wir richtig zu rechnen anfangen, so finden wir eine Zeit, in welcher die Griechische Sprache so eingeschränkt war und ungeschickt, philosophische Betrachtungen damit auszudrücken, daß alles poetisch mußte ausgedrückt werden. Orpheus, Hesiod und andre haben in ihren Poesien viele Funken von Philosophie. Damals war die Art, um sich über Ideen

auszudrücken, sie in Bilder einzukleiden, so daß man in der Regel Philosophie poetisch vorgetragen findet, welches eines Theils auch darum geschahe, um die Religion dem Gedächtniß desto beßer einzuprägen. Poesie aber ist uns immer ein Spiel der Sinnlichkeit. Man sagt, daß Pherekydes der erste Philosoph gewesen, der sich in Prosa 5 ausgedrückt. Wir haben aber nichts von ihm und Heraclitus, deßen Schriften überaus dunkel gewesen, so daß auch Socrates, der sie kannte, denn nachher sind sie verloren gegangen, sagte: das was er  
 23 ver/standen, sey vortrefflich, also glaubt er, daß das, was er nicht verstanden, auch so seyn werde. (Dem Heraclit wurd es so schwer, 10 daß er sagte: *Delio natatore opus est*). Das kommt daher, weil nicht genug Wörter da waren, und die erfundenen waren neu, größtentheils also unbekannt. Impossibile ist kein lateinisches Wort. Cicero sagt: *fieri nequit*, oder man brauchte *ἀδυνατος*. Neue Wörter zu erfinden ist nicht so leicht als man glaubt, weil sie wieder den Geschmack 15 sind und dadurch der Geschmack ein Hinderniß der Philosophie ist. Pythagoras hat die Philosophie noch mehr in die reine Vernunft Sprache eingekleidet. Aber der Fehler, die Ideen und Begriffe in Bilder einzukleiden, um ihnen die rechte Bedeutung zu geben, hing der Griechischen Philosophie noch lange an, wodurch ein Begriff viel 20 von seiner Reinigkeit verlieret. Aristoteles hat es hierin am weitesten gebracht; zu den abstractesten Ideen erfand er Wörter, wozu die Griechische Sprache sehr gelenksam war. Hierin ist ihr die deutsche  
 24 ähnlich. / Diese hat viele treffende Ausdrücke. Paßt das eine Wort nicht, so paßt das andere, und eines drückt immer mehr aus als 25 das andere. Dieses findet bey der Französischen gar nicht statt. H. Prof. Kant schreibt dieses her von der Ausbreitung der Religion in Deutschland: die Missionarii hatten keine rechte Wörter, ihre Gedanken und Begriffe auszudrücken, sie erfanden also neue, die mit dem Lateinischen sehr verwandt sind, weil sie das wußten. Z. E. Ein- 30 fältig bedeutet eigentlich das, was eine Falte hat, auf Lateinisch simplex, das kommt her von *simplus* und *plica*, die Falte; dadurch ist unsere Sprache sehr bereichert. Zu den Zeiten des Pythagoras und der Elatischen Secte herrschte ein Philosophisches System. wo man Gegenstände der Sinne und des Verstandes unterschied. Die 35 ersten hießen *sensibilia* und *Phaenomena*, die andern *intelligibilia* und *Noumena*. Die Eleatische Secte sagte: in *sensibus nihil inesse veri*. Sie geben Erscheinungen, nicht wie die Sachen sind, sondern wie sie uns afficiren.

Man hätte nicht die Dinge in intelligibilia und sensibilia oder Noumena und Phaenomena eintheilen sollen, sondern sagen, unsere Erkenntniß ist 2fach (1 Intellektuell und 2 sensitiv), das hätte verhindert, daß ein mystischer Begriff vom Intellektuellen entstanden  
 5 wäre, der sich vom Logischen entfernt, wodurch die Metaphysic in Schwärmerey verfiel. Sie hätten die Philosophie nicht in Ansehung der Gegenstände eintheilen sollen.

Hier entstanden 2 Partheyen, von denen wir zwey sehr berühmte  
 10 Häupter/kennen, kurz vor oder zu Alexanders Zeiten. Nämlich Epi- 25  
 curus, Philosoph der Sinnlichkeit, und Plato, Philosoph der Ideen. Dieser sagte, in den Sinnen wäre keine Realitaet, die sinnlichen Erscheinungen könnten anders seyn, wenn wir andere Sinne hätten, ohne daß dadurch der Gegenstand verändert würde.

Anmerkung. Man hat Sinn und Erscheinung verwechselt. Schein  
 15 liegt im Verstande, aber in den Sinnen ist kein falscher Schein. Sie geben Erscheinungen, und der Verstand urtheilt darüber; nun kann der Verstand falsch urtheilen durch Verbindung der Erscheinung, welches den Schein hervorbringt, woran die Sinne nicht eigentlich  
 20 schuld sind, sondern der Verstand, weil er das nicht genau genug untersucht, worüber er urtheilt, ehe er urtheilt — die von der Seite der Intellectualisten sagten: nur im Verstande ist Wahrheit, und in den Sinnen, setzten einige noch hinzu, ist falscher Schein. Es war in den alten Zeiten die Methode, die sich noch von / den Eleusinischen 26  
 Geheimnissen herleitet. Einige Lehren exoterisch, i.e. zu Jedermanns  
 25 Gebrauch und Captu vorzutragen, und andre Esoterisch für Confidente und Vertraute unter dem Siegel der Verschwiegenheit, sozusagen intra vela. Z.E. von der einen unsichtbaren Gottheit, von der Richtigkeit ihrer Theogonien und Mythologien. Zu gewißer Zeit, e.g. bey Entstehung solcher Lehren, kann dieses gut seyn, allein nach-  
 30 her kann es aufhören, und muß auch, weil sie nicht berechtigt sind, das Monopolium mit der Weisheit allein zu treiben. Zu Platos Zeiten wurden einige Esoterische Lehren; Exoterische jedoch aber immer zurückgehalten. Zu seiner Zeit entstand auch die Frage: wodurch entstehen unsre Intellectuelle Erkenntniße? Die sensitive Erkennt-  
 35 niße dürfen nicht erklärt werden, die entspringen aus den Sinnen. — Wir merken, entweder hat unser Verstand ein Anschauungs Vermögen von anderer Art als das sinnliche, dieses liefert nur Er-



scheinungen der Dinge, jenes aber wie sie sind. Denn wären es Intellectualia per intuitus; oder er hat das Vermögen der Begriffe, sich von den Anschauungen der Dinge durch Reflexion Begriffe zu machen, 27 das wären / Intellectualia per conceptus. Intellectualia per intuitus sind Objecte, die der Verstand nur allein anschauen kann, und per 5 conceptus wären Begriffe, die sich der Verstand macht. Das erste ist ein bloßes Hirngespinnst; der Verstand kann nicht anschauen, sondern die Sinne, also sind bloß intellectualia per conceptus. Die erste nennt Herr Prof. Kant Mystische, die andere Logische Intellectualia. 10

Darnach theilten sich die Philosophen ein. Plato behauptete mystische Intellectualia, Aristoteles logische.

Aristoteles nahm Noumena an, nicht als Object der Anschauung / des Verstandes, sondern als intellectuelle Begriffe.

Plato sagt, wir haben Begriffe, die nicht von den Sinnen entlehnt 15 sind, z. E. vom Urwesen etc., die haben wir durch eine höhere Anschauung erlangt, die unser Verstand vorher gehabt, darin Anschauung der Dinge, also die über die Sinne gehen, intuitive, gewesen. Wir haben, sagt er, eine Anschauung Gottes gehabt, woraus wir alle übrige Ideen hergenommen, von denen wir jetzt nur noch 20 schwache Erinnerungen haben, die uns bey Gelegenheit der sinnlichen Erscheinungen befallen. Jetzt haben wir das nicht mehr, weil unsre Seele im Körper als in einem Gefängniß eingeschlossen ist. Alle Be- 23 griffe von der Gottheit / sind nur Abdrücke der Anschauung, die die Seele gehabt, ehe sie mit dem Körper vereinigt ist. Logische Intellectualia entstehen durch die Reflexion des Verstandes. Er reflectiert über die Gegenstände der Sinne; läßt er den Gegenstand weg, so ist der Begriff ein logisches Intellectuale: Z. E. daß das Wasser Bergab läuft, wenn sonst kein Hinderniß ist, sehen wir aus der Erfahrung. Der Verstand erkennt das als nothwendig. Läßt er nun das 30 Wasser weglaufen, so hat er den Begriff vom Nothwendigen, welches ein logisches Intellectuale ist. Aristoteles hielt alles für logische Intellectualia. Durch diesen Zwiespalt entstand ein Philosophischer Streit, ob die conceptus intellecti conati oder acquisiti wären. Nach Plato wären es conati, denn erworben hätten wir sie wenigstens jetzt 35 nicht, sondern ein ieder bringt sie mit als renovirte Ideen (Anmerkung: Ideen des Plato gehen auf mystische Anschauung und

sind unterschieden von den *conceptus* des Aristoteles.) Wir merken, unser Verstand kann denken, aber nicht anschauen. Nimmt man das letztere an, so sind sie alle *conati*. Aristoteles sagt: die Verstandes Begriffe sind nicht *conati* / sondern *acquisiti*, wir haben sie 29  
 5 erlangt bey Gelegenheit der Erfahrung, wenn wir über Gegenstände der Sinne reflectiren. Jetzt sagt man so: Unsre Begriffe sind angeboren, aber nicht so wie Plato sagt, daß es renovirte Ideen sind, die wir ursprünglich erworben, sondern Gott habe gewisse Grundbegriffe in ieden gelegt, den Verstand nachher zu leiten. Dazu gehört  
 10 der Begriff von Ursach und Wirkung. Wir mögen die *Intellectualia* logisch oder mystisch nehmen, so können wir doch fragen, sind sie uns angeboren, da wir nicht durch Reflexion haben darauf kommen können und dürfen, oder ist uns nichts angeboren als die Verstandes Fähigkeit. In neuern Zeiten war Locke der Anhänger des Aristoteles.  
 15 Der sagte: *Nihil est in intellectu quod non antea fuit in sensu*.

Locke behauptete: Ein geübter Verstand könne sogar die Art einschauen, wie etwas aus nichts werden könne, und doch wollte er alle Erkenntniß aus der Erfahrung herholen. Er verfuhr sehr inconsequent.

20 Leibnitz war der Anhänger des Plato, glaubte *ideas connatas*, aber das mystische ließ er weg. Crusius behauptete auch dieses, ob er sich gleich nicht so dunkel darüber ausdrückt. — Man kann sagen, daß die Schule des Plato noch etwas von dem Mystischen *intellectus* be-  
 halten hat. Diese Meinung / ist aber fanatisch; da kann sich ieder 30  
 25 viel einbilden — z. E. mit Geistern in Gemeinschaft zu stehen usw. Legen wir die logischen *Intellectualia* zum Grunde, so entsteht die Frage, wie kommen wir dazu? Z. E. der Begriff vom Nothwendigen, Zufälligen usw. sind lauter Begriffe des Verstandes. Nun kann man  
 2 Wege annehmen: entweder sind sie entstanden aus dem Verstand,  
 30 denn hängt man dem Plato an, aber nicht in seinem *Mysticismo*, sondern insoferne er den Ursprung derselben behauptet; und Aristoteles sagte: *nihil est in intellectu quod non antea fuit in sensu*. Es ist hier aber ein Mißverständniß: unsre Begriffe entstehen nie anders als bey Gelegenheit der Gegenstände der Sinne, über welche der Ver-  
 35 stand reflectirt. Hierin hat Aristoteles recht. Denn wenn uns nichts gegeben ist, so können wir über nichts reflectiren. Plato sagt hingegen, sie sind nicht von den Sinnen entlehnt, darin hatte er auch



recht, denn könnten wol unsre Sinne den Begriff vom Nothwendigen oder Möglichen zustande bringen? In welehem sollte er liegen, im Geruch, im Gesehmack usw.? Die Begriffe des Verstandes sind nichts  
 31 als / Handlungen der reflexion. Da ich aber unmöglich reflectiren kann, wenn ich keinen Gegenstand habe; da die Sinne den uns liefern, 5 so würde der Verstand nicht reflectiren, wenn die Sinne keinen Stof gäben. Der reine Verstand bringt die Begriffe hervor, aber sie würden nicht statt finden, wenn kein Stof da wäre. Plato hatte also doch auch recht. Aristoteles hatte die Absicht zu behaupten, die Materie käme aus den Sinnen, aber nicht die Form; hätte er sich so ausge- 10 drückt, und Plato wieder: die Form zu reflectiren ist das, was der Verstand ohnabhängig von den Sinnen hat, so wäre kein Streit entstanden und könnten beyde System Arten sehr wohl verbunden werden. Eins kann hier das andere nicht entbehren. Alle Verstandesbegriffe würden nichts bedeuten, wenn die Sinne keine Gegenstände 15 und Beyspiele lieferten. Wenn ich z.E. noch so sehr erklärte, was eine substanz wäre, und wüßte kein Beyspiel zu geben, so wäre alles nichts, und wieder ohne Verstand würden wir keine Begriffe haben  
 32 und alles würden wir anstaunen. / Durch Verstandes Begriffe denken wir die Form, wie der Verstand von den Erscheinungen Begriffe 20 macht, nun kann ich die Erscheinungen weglassen, aber der Begriff hätte doch ohne sie keine Bedeutung. Das ist aber ganz richtig, daß die Verstandes Begriffe nicht von den Sinnen entlehnt sind, denn sie entstehen aus Reflexion, die Sinne reflectiren aber nicht. Nun kann man fehlen, daß man sagt, alle Verstandes Begriffe sind aus 25 den Sinnen entlehnt, und daran ist Aristoteles schuldig; er hatte seine Meinung nicht bestimmt genug ausgedrückt, und Plato geht wieder zu weit und sagt, wir haben Verstandesvorstellungen ohnabhängig von den Sinnen; der Verstand würde ohne alle Sinne Dinge erkennen, ia noch weit beßer, denn die Sinne, statt uns behilflich zu 30 seyn, hindern uns noch. Jetzt verfällt er aber schon ins fanatische: er sagt, wir sehen nur die Schatten der Dinge; der Verstand die Dinge an sich selbst. Hätte er gesagt, wir haben Begriffe, die wir nicht aus den Sinnen ziehen, sondern die im Verstand ohnabhängig von den Sinnen statt finden, und hätte zugegeben, daß sie allein die Gegen- 35 stände nicht geben, woferne sie die Sinne nicht liefern. Der Aristoteles schwingt sich bey seinem symbolischen Nihil etc. etc. doch/zu Dingen, die gänzlich die Sinne übersteigen, z.E. das Weltganze, Urwesen. Hievon können uns die Sinne nichts lehren.

Aristoteles hatte recht, daß es keine *conceptus connatos* gäbe, aber das berechtigte ihn nicht zu dem Satz: *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. Darauf baut alle Metaphysic und Aristoteles ist unter den uns bekannten alten Metaphysicern der größte.

- 5 Wir werden zeigen, daß alle Begriffe *acquisiti* sind, nur nicht alle von den Sinnen, viele haben wir auch durch den reinen Vernunftgebrauch. Ein gelehrter verfährt inconsequent, wenn er seinen angenommenen Grundsätzen zuwider handelt, und die, die alle Verstandesbegriffe aus der Erfahrung nehmen, nennt Herr Prof. Kant
- 10 Empiristen, und nun sagen wir, fast alle Empiristen, Aristoteles, Locke usw. handeln inconsequent. Denn wenn alle Begriffe aus der Erfahrung entlehnt sind, so können sie doch nichts annehmen, als auf Erfahrung beruht. Gott aber ist in keiner Erfahrung. Wir können also nichts von ihm reden. Zu denen, die sehr consequent verfahren,
- 15 gehört Epicur. Von den Göttern schien Epicur zu heuchlen und darum, um nicht in die Censur der Priester zu kommen. Plato ist der Philosoph des Intellekts und Epicur der Sinnlichkeit. Obgleich seine Sätze seltsam waren, muß man ihn doch entschuldigen, weil man ihn vielleicht nicht recht verstanden. Er suchte durch seine
- 20 Philosophie die Beweise der Dinge einzuschränken, aber nicht die Dinge selbst. Das ist / immer ein großer Unterschied. Er sagte, kein 34 Begriff hat eine Bedeutung, wenn ihm nicht ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Wir haben keine Schrift von ihm, seine Meinungen aber haben wir vom Poeten Lucrez.
- 25 Einem Poeten muß man in der Philosophie nicht viel Glauben bey-  
meßen. Er sagte: nur über die Gegenstände der Sinne können wir reflectiren. Er machte sich auch Götter, die aber ganz sinnlich waren, nemlich aus den feinsten atomis der Welt zusammen gesetzt. Leibniz war ein Anhänger des Plato; er fing an, weiter zu gehen als die Sinne
- 30 reichten, aber er sagte nicht, wie dieses zugehe, daß Verstandesbegriffe, die wir ohne Sinne haben, in Ansehung der Gegenstände der Sinne eine Gültigkeit haben. Plato und Aristoteles hatten eine Metaphysic. Epicur aber keine. Bey ihm war alles Physic, Naturwissenschaft. Er sagte, es könnte keine Grundsätze geben als die
- 35 Erfahrung bestätigt. Hierin mag er unrecht haben oder nicht, so war er doch der Antimetaphysicer der Alten. Zum Unterschiede der Philosophischen Untersuchungen merken wir folgendes. Wir können unterscheiden Physiologie, Critic der Reinen Vernunft und System

der Wissenschaft. Physiologie der Reinen Vernunft ist die Nachforschung über den Ursprung der Begriffe. Es ist eine Untersuchung  
 35 von einer / re facti, es ist, wie die Juristen sagen, quaestio facti. Wie ist er dazu gekommen?

Diese Untersuchung kann sehr artig seyn, gehört aber nicht in die 5 Metaphysic; aber da wir solche Begriffe einmal haben, so müssen wir auch fragen, mit welchem Rechte bedienen wir uns derselben. Diese Frage hat einen weit wichtigeren Einfluß in die Metaphysic, denn das ist die Critic, also quaestio iuris — iene Frage ist die Beschäftigung der Philosophie gewesen, des Locke und 10 Leibniz, iener schrieb ein Buch de intellectu humano und dieser gab eines in französischer Sprache unter diesem Titel heraus. Locke hängt dem Aristoteles an und behauptet, sie wären von der Erfahrung durch Reflexionen. Leibniz hängt dem Plato an, aber nicht seinem Mysteismo und sagt, daß die Verstandesbegriffe vor der Kenntniß 15 aller sinnlichen Gegenstände gewesen. — Die Physiologie ist die Betrachtung von der Natur der Vernunft: wie die Vernunft in uns Verstandes Begriffe erzeugt, sie ist eigentlich ein Teil der Psychologie. An Critic der reinen Vernunft hat bis ietzt noch keiner gedacht. Die Autoren trugen ein System vor ohne Physiologie wie z. E. Wolf, der 20 trägt auch ein System vor ohne anzugeben, wie dieses alles entstanden. Er untersucht / nur den Inhalt, aber wie weit geht der Gebrauch der reinen Vernunft Erkenntniß, mit welchem Rechte bedienen wir uns derselben, das ist Critic, also quaestio iuris. Critic ist also von Physiologie und System weit unterschieden. Z. E. man 25 beweiset, daß ein Geist denkt; bey diesen Gründen kann man verschiedene Untersuchungen anstellen. 1. Wenn diese Gründe bey uns die Überzeugung hervorbringen, und die Untersuchung erlaubt auch Wolff. Wie es doch möglich sey, daß die Vernunft Eigenschaften wissen kann von Dingen, die in keiner Erfahrung gegeben sind, dies 30 gehört zur Critic. In vielen Fällen scheint sie unnöthig zu seyn, denn es scheint überflüssig, von Erkenntnißen, die wir haben, zu sehen, ob sie möglich sind. Wenn wir aber sehen werden, welchen Illusionen die Vernunft unterworfen ist, so werden wir ihre Nothwendigkeit einsehen. Jezund haben wir also vor uns eine Beschäftigung von 35 solcher Art, als noch nie getrieben ist. Sehen wir das Resultat aller durch die Metaphysic erworbenen Erkenntniße, so sehen wir, daß sie nicht länger so bestehen kann. Es sind genug Systeme abgefaßt, welche auch da, wo sie übereinstimmen, nicht einmal den Anfall



eines hämischen Scepticismus aushalten. Sie enthalten keinen Nutzen, wenn wir das Principium contradictionis ausnehmen, das so beschaffen ist, daß es den Angriffen eines Gegners, der kein Systematiker ist, aushalten und ihnen widerstehen kann. Männer, die ihre reine Vernunft nicht  
5 umsonst haben bearbeiten wollen, haben sie entweder aufgegeben oder so lange fortgesetzt, bis sie den Stein der Weisen gefunden.

Welchen Weg schlagen wir nun ein, den ersten? Das ist unmöglich, weil wir dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen können. Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht  
10 loß werden können. Auch alle Verächter der Metaphysic, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysic. Denn ein ieder wird doch etwas von seiner Seele denken. Diese Entschließung kann also nicht Stich halten. Die Vernunft würde lieber alle andre Wissenschaften  
15 aufgeben wollen als diese. Diese Fragen betreffen das höchste Interesse derselben, und die Vernunft soll sie nicht mehr an uns thun, heißt, sie soll aufhören, Vernunft zu seyn. Es bleibt uns also Critic der Vernunft übrig. Sie critisiret ihren reinen Gebrauch, aus welchem diese die Principien schöpft, ohnabhängig von der Erfahrung, wie  
20 weit sie gehen kann, und die Critic kann völlig befriedigend seyn. Wir haben bis dato in der Metaphysic noch nichts befriedigendes gehabt, denn alle Systeme können erschüttert werden. Der Lehrer der Metaphysic kann so gehen, daß er seinen Schülern die Schwäche der Beweise verhehlt und blos mit dieser Schein Weisheit prahlt. In  
25 der Zukunft, wenn sie mehreres darüber nachlesen und denken, so werden sie sehen, wie wenig alles / Stich hielte, wodurch viele Köpfe verdorben waren. Unsre Vernunft kann ohne die Critic mächtige Schritte thun; sie überzeugt sich von der Richtigkeit ihres Gebrauchs durch die gründlichen Fortschritte. Z. E. bey der Mathematic können  
30 wir uns der Vernunft sicher bedienen ohne sie vorher zu critisiren, die Ursache ist die, weil sie ihre Begriffe der Anschauung darlegen kann, weiter aber muß sie auch nicht gehen. Die Anschauung überzeugt sie von der Richtigkeit ihres Gebrauchs. In der Philosophie darf ich es nicht wagen, Erkenntniße zu Stande zu bringen, die  
35 eine vermeintliche Überzeugung haben, denn da können viele Illusionen stattfinden. In der Mathematic verhütet, wie gesagt, die Anschauung die Illusion, in der Metaphysic aber Critic. Wir sehen also die Nothwendigkeit derselben ein. Die Schwierigkeiten, die bey Erfindung einer Critic aufstoßen, müssen also überwunden werden.

## Der Nutzen der Metaphysie

Nun fragen wir denn wie bey ieder Wißenschaft: welches ist der Zweck? Der Zweck ieder Wißenschaft kann seyn speculativ oder practisch. Wir haben die Absicht, entweder unsre Erkenntniße zu erweitern, oder die auf unser Interesse geht. Betrachten wir den ersten 5 Fall, so sehen wir, daß die Gegenstände der speculation zweifach 39 / sind, entweder der Erfahrung, oder sie gehen über die Erfahrung. Um die ersten kennen zu lernen, brauchen wir keine Metaphysie. Nun fragen wir: möchte es wohl der Mühe lohnen, Metaphysie zu entwerfen zu dem Ende? — Was die Physie betrifft, so merken wir, 10 sie erlaubt keine andre principia als die 1. aus der Erfahrung entlehnt sind. 2. Mathematische; 3. oder Philosophische, die dem sensu communi gemäß sind, und der Erfahrung — oder kürzer, ihre principien müssen aus der Erfahrung entlehnt seyn oder durch Erfahrung bestätigt werden. Dieses findet bey der Mathematic statt, die sind a 15 priori, finden aber in der Erfahrung ihre Bestätigung. Daß jedes Ding seine Ursach hat, läßt Physie zu, denn die Erfahrung bestätigt es; aber weiter untersucht sie die Gründe nicht. Die Physie will keine metaphysischen principien haben. Eben so wenig dient Metaphysie dazu, eine tiefere Erfahrungs Kenntniß von der Seele zu geben. Wir 20 können verschiedenes bey ihr entdecken, Folgerungen daraus ziehen, aber ohne alle Metaphysische principien — sondern sie müssen sich in der Erfahrung bestätigen. Die Metaphysie kann also zur Natur Erkenntniß nichts erhebliches beitragen. Denn um die Erscheinungen der Seele und des Körpers zu erklären, ist es am besten, die principien 25 aus der Erfahrung zu nehmen, weil sie sonst unzuverlässig sind.

Die Verbindung zwischen Freunden ist gewißer als die zwischen Bürgern des Staats. Der Grund der Verbindung giebt einen Grad. Ordnung ist eine Qualität, dennoch kann sie bey 40 einigen Dingen so groß/seyn als bey vielen; sie beruhet auf der Wahr- 30 heit der Regeln der Verbindung des mannigfaltigen. Die transeendentale Vollkommenheit ist dieselbe. Der Grund derselben beruht darauf, wie in mehreren ein Mannigfaltiges zusammenstimmt, desto mehr sind Vollkommenheit, unum ad quod varium consentitur est socius; ie mehr also socii sind, desto größer ist die Vollkommenheit, 35 wenn ich sie nicht Metaphysisch nehme, ists nur beziehungsweise. Die Metaphysische Vollkommenheit ist der Grad der Realität, und den können wir nicht schätzen, weil wir keinen Begriff vom höchsten

Grad der Realität haben. Der Autor redet ferner von der Größe der Veränderung. Auch die Einerleyheit kann groß oder klein seyn! Existentia determinationum oppositorum ist Veränderung. Die oppositi können nicht zugleich seyn, sondern succeßive. Das ist also existentia  
 5 succeßiva. Ein Veränderliches ist das, in welchem determinatio oppositorum möglich ist; je größer die determinatio, desto größer ist die Veränderung.

/ Dieser transcendente Gebrauch der reinen Vernunft hat das Be- 37  
 schwerliche, daß man dabei nichts durch die Erfahrung bestätigen —  
 10 aber das Vortheilhafte — daß keiner durch die Erfahrung widerlegen kann. Im transcendenten Gebrauch der Vernunft concentrirt sich die Metaphysic, weil da die intereßantesten Objecte sind und in der Erfahrung sich keine Befriedigung findet. Des immanenten Gebrauchs der Vernunft wegen, würden wir uns nicht die Mühe / geben, 38  
 15 die Grundsätze zu beweisen und zu zergliedern — und eine Wissenschaft zu machen — wenn uns dies nicht eine Vorbercitung schiene, zu den Ideen herauf zu steigen. Wir haben viele Erkenntniße a priori, die wir bei der Erfahrung nicht entbehren können. Z. B. wenn etwas geschieht, muß eine Ursache seyn. Dieser Satz ist wegen Müßen a  
 20 priori — und bey der Erfahrung nothwendig, weil wir sonst keinen Zusammenhang in der Reihe der Erfahrungen haben. Zu den principien, die in der Erfahrung nothwendig sind, brauchen wir keine Metaphysic, ob es gleich gut ist — und Cultur des Verstandes, beides abzusondern, was in der Erfahrung der Vernunft und den Sinnen  
 25 gehört. Zuerst müssen wir also den Gebrauch der reinen Vernunft in Ansehung der Erfahrung examiniren — denn das ist der einfachste Gebrauch und das geschieht in der transcendentalen Analytic (Transcendental Philosophie ist die, welche die Möglichkeiten der Metaphysic untersucht), wo wir die Begriffe a priori, die zum Behuf der  
 30 Erfahrung nothwendig sind, zergliedern — aber das ist doch eben von keinem Nutzen, z. B.: alles was geschieht usw. ist als ein Satz, der nur per inductionem wahr ist, schon brauchbar. — Aber die Vernunft findet in der Erfahrung nicht ihre Befriedigung, sie fragt nach dem Warum und kann nicht immer, obgleich eine Zeitlang, das  
 35 Darum finden. Sie wagt daher keinen Schritt aus dem Felde der Erfahrung und kommt auf Ideen, und hier kann man Vernunft nicht befriedigen — außer durch Kenntniße ihrer eigenen Natur und durch Beantwortungen, die durch Kenntniß ihrer Quellen — Umfangs —



und Gränzen können gegeben werden. Dieser Theil, dahin wir die Begriffe a priori rechnen, die über die Erfahrung gehen, heißt Transcendentale Dialectic, und hier ist Metaphysic nöthig, denn über den Gränzen der Erfahrung liegen die interessantesten Objecte, und Metaphysic wird ihren Werth hernehmen von der nothwendigen Beziehung unsrer Vernunft auf Objecte über der Erfahrung. —

Es giebt 2erlei Gebrauch des reinen Verstandes: der immanente ist nemlich, wo die Erkenntniße a priori ihre Objecte in der Erfahrung haben. Eben so giebt es auch Grund Sätze a priori, die auf Objecte der Erfahrung gehen, das ist reine Vernunft, aber im immanenten Gebrauch — und sondern wir die von der Erfahrung ab, so ist das analytic — und der transcendent, nemlich wo die Erkenntniße a priori ihre Objecte nicht in der Erfahrung haben. Die 39 Metaphysic, die den transcendenten Gebrauch der Vernunft/ vorträgt, beschäftigt sich mit Ideen und die ist das Feld der Notwendigkeiten 15 — beym immanenten sind zwar auch welehe, — aber nicht über die Richtigkeit der Sätze, der definitionen und der Beweise. Z. B. bis itzt sucht man nach einem Beweis des Satzes des zureichenden Grundes — aber man braucht ihn doch — und es zweifelt keiner daran — aber beim transcendenten ist kein Satz, deßen Wahrheit 20 nicht bezweifelt worden ist. Kein Metaphysicer hat bis itzt daran gedacht, diesen Gebrauch der Vernunft zu unterscheiden. — Denn in der Cosmologie und auch in der Ontologie sind Sätze, die ihre Objecte in der Erfahrung haben, und auch die sie nicht haben — und das ist nichtig; denn die Critie der Vernunft muß ganz andre Grund 25 Sätze annehmen in Ansehung des immanenten als des transeendenten Gebrauchs.

Wir haben Metaphysic eingetheilt in den Teil, der den immanenten und in den, der den transcendenten Gebrauch der Vernunft enthält. Transcendent und transcendental ist wol zu unterscheiden. Trans- 30 eendental gehört nicht zu Begriffen, sondern zur Wissenschaft, d.h. zum Gebrauch des Verstandes. Die transeendental Philosophie ist die, die den reinen Gebrauch des Verstandes erwägt — und dazu gehören alle Begriffe und principien des reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Einige Begriffe sind aber von immanentem, andre 35 von transcendentem Gebrauch. Transcendental Philosophie erwägt das ganze Vermögen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, a priori was zu erkennen. Der Begriff von Grund und Ursache und von Gott gehört in die transeendental Philosophie, iener ist aber immanent.

#### 40 Wir kommen itzt zu den Begriffen von Substanz und Accidens

Bey der Categorie haben wir geredet von der Relation der Substanz zum Accidens — der *causa* zum *causato* und dem *activ* zum  
 5 *passiv*. Die zweyte wollen wir nennen die *Categorie principii*, die erste die *Categorie subiecti*, die 3te die *Categorie commercii*. Die 3 sind nur von / real Verhältnißen möglich. In allen Urtheilen ist ein Ver- 41  
 hältniß des *praedicats* zum *subject*, ist das *blos*, so ist es *categorisch*, ist das Verhältniß des *Grundes* zur *Folge*, so ist es *hypothetisch*,  
 10 wenn verschiedene Urtheile betrachtet werden als in einem *Ganzen* von Erkenntniß, so ist das *disjunctiv*. Wir wissen, daß die *Tafel* der *Categorien* analog sey der *Tafel* der *functionen* des *Verstandes* im Urtheilen — in der letzten finden wir *categorische* Urtheile, die liegen allen andern zum *Grunde* — sie enthalten die Verhältniße  
 15 des *subjects* zum *praedicat*. Das was nicht anders existiren kann wie das *subject*, ist *substanz*, was nicht anders existiren kann wie das *praedicat*, ist *accidens*. Hier ist also alles so: wie die *categorischen* Urtheile die vornehmsten sind, so ist die *Categorie* der *Substanz* auch die vornehmste, die *Begriffe* von *Accidens* sind gleichsam nur *con-*  
 20 *ceptus secundarii*. *Substanz* nennt man daher auch das *substratum* der *Erscheinungen*, und ist das erste, denn ich kann *substanz* oder *subject* ohne *accidens* oder *praedicat* denken, aber nicht umgekehrt. Man nennt daher *substanz* auch das *substrat* der *accidentien*. —  
*Accidentien* sind *blos modi* der *Existenz* der *substanz* und können  
 25 nicht außer deren *substanz* seyn; denn sie existiren als *praedicate*, und die können nicht außer dem *subject* seyn. Die *Alten* sagten daher: *Accidentia non migrant e substantia in substantiam*, das würde anzeigen, daß sie ihre eigene *existenz* hätten. Wenn wir zurückgehen, so finden wir, daß der / *substanz* und *accidens* *realitaet* zu *Grunde* 42  
 30 liegen. (Anmerkung: *accidens praedicabile* ist ein zufälliges *accidens*, dem *nothwendigen* entgegengesetzt — *accidens praedicamentale* der *substanz* *contradistinguirt*). *accidens* ist auch eine *existenz*, aber nur als *Inhaerenz* und da muß was wirklich *positives* seyn. *Negative praedicate* sind daher auch nicht *accidens*, auch nicht *logische pra-*  
 35 *dicat*e, die gehen *blos* auf die *Wirklichkeit* eines *Dinges*, z. B.  $\triangle$  ist keine *substanz* und 3 *Winkel* kein *accidens*. Durch den Ausdruck *inhaerenz* stellt man sich vor, als trüge die *substanz* die *accidentien*, sie wären *aparte existentien*, die nur einer *basis* bedürfen, aber das

ist nur ein bloßer Mißbrauch im reden, sie sind nur Arten, wie Dinge existiren. — Insoferne ein Ding positive bestimmt ist, inhaeriren ihm accidentia, insoferne es negative bestimmt ist, inhaeriren sie ihm nicht. Sie existiren nicht vor sich und werden nicht blos von der substanz unterstützt, wie ein Bueh im Büchersehrank. 5

Das was existirt, ohne determination eines andern zu seyn, ist substanz; das was nur als determination existirt, ist accidens. Wir erwägen zuerst die Categorie substanz: das was nicht anders als subieet kann vorgestellt werden, ist substanz, und was nicht anders als praedieat kann vorgestellet werden, ist accidens; die sind aus den 10 logischen Begriffen des subieets und praedicats hergenommen. Logisches praedieat kann alles seyn. Z. E. Mensch, real betrachtet, kann nicht das praedieat eines Dinges seyn.

43 / Gelehrsamkeit kann vor sich nicht allein existiren. — Bey hypothetischen und disiunctiven Urtheilen liegen die categorischen zum 15 Grunde. Da wir ohne Urtheile nichts erkennen können und selbst ieder Begriff ein Urtheil ist, so maehen die categorischen Urtheile eine wesentliche Bedingung der Erfahrung aus. In ieder Erfahrung ist das reale das Verhältniß der substanz zum accidens. Die categorie der substanz ist also die basis aller andern Erkenntniß. Alle deter- 20 minationes sind entweder positivae oder negativae. Diese sind nicht accidentia, weil accidentia eine existens involviren: omnis existentia est subsistentia — ejus existentia est inhaerentia, est accidens. Bey einer substanz können wir 2 respectus haben: respectu accidentiae hat sie Kraft, insoferne sie der Grund der In- 25 haerenz derselben ist, und respective des ersten subieets ohne alle accidentien, das ist das substantiale. Kraft ist also nicht neues accidens, sondern die accidentia sind durch die Kraft hervorgebrachte Wirkungen. Bisweilen sind die accidentia nicht real verschieden, denn sind die Kräfte auch nur logisch verschieden, z. E. leuchten und 30 wärmen. Man nennt alle Kräfte derivationes, die von andern logisch verschieden sind, oder wo die Verschiedenheit durch die Analysis kann aufgehoben werden. Wir haben also primitive und derivative Kräfte in ieder substanz: nimmt man, und zwar mit vieler Wahrsehein- 44 lichkeit, an, daß eine primitive Kraft seyn müße, von weleher 35 / alle andre herkommen. Aber wir können nicht alle Kräfte auf die eine reduciren, weil die accidentien so verschieden sind, daß wir sie nicht als einerley nehmen können. Laßen wir alle accidentien weg, so bleibt substanz übrig, das ist



das pure subiect, dem alles inhaerirt oder das substantiale, z.E. Ich. Hier werden alle Kräfte bey Seite gesetzt. Der andre respectus ist der der substanz mit ihren accidentien zum substantiale, i.e. zum subiect, das von allen andern accidentien unterschieden wird. Was  
 5 die Kraft betrifft, so ist zu merken: der Autor definirt sie durch das, was den Grund der inhaerenz der accidentien enthält; da ieder substanz accidentien inhaeriren, so schließt er, ist iede substanz eine Kraft. Das ist wieder allen Regelgebrauch; ich sage nicht, die substanz ist eine Kraft, sondern sie hat Kraft, der respectus der substanz zu  
 10 den accidentien, insoferne sie den Grund der Wirklichkeit derselben enthält, ist Kraft, z. B.: Ich kann nicht sagen, daß das Denkungs Vermögen in uns die substanz selbst sey — das kommt ihr zu — auch nicht ein accidens der Gedanken ist das accidens. Wir haben also etwas, was nicht substanz, auch nicht accidens ist. Was ist denn  
 15 das Denkungs Vermögen? Die Beziehung der Seele zum Gedanken, insoferne sie den Grund der Wirklichkeit deßelben enthält. Das substantiale, i.e. das subject, dem keine accidentien inhaeriren, welches / nothwendig von dem accidens unterschieden seyn muß, kennen wir 45 gar nicht, denn hebe ich alle positive praedicate auf, so habe ich keine praedicate und kann gar nichts denken. Substanzen werden zuweilen durch einen Fehler für praedicate gehalten, das ist substantia praedicata; aber werden selten — öfterer verwandelt man praedicata in substanzen, z.E. einige Theologen die Erbsünde.

Categorien sind zwar reine Verstandesbegriffe, aber sie können auch  
 25 auf Erfahrungs Gegenstände applicirt werden, dann behalten sie ihren Namen mit dem Zusatz phaenomenon, so auch hier: es giebt substantia phaenomenon. Z.E. Körper, welches zwar selbst eine Erscheinung ist, aber durch das substratum anderer Erscheinungen. Das, was nichts als Inbegrif von accidentien ist, aber nur als sub-  
 30 stanz vorkommt, ist phaenomenon substantiatum, z.E. Regenbogen. Nur durch Vernunft beweist substanz ihr Dascyn. Eine wunderliche Folge, sie kommt her aus der falschen activitaet der Kraft. Sie ist kein Ding, sondern ein respectus, daher accidens. Nehme ich subject und accidens, so ist substanz, laße ich die accidentien weg, so  
 35 bleibt das substantiale. Davon können wir uns nicht den mindesten Begriff machen, d.h. wir erkennen nichts als accidentien. Denn unser Verstand erkennt alles durch praedicate; das, was dem praedicat zu Grunde liegt, erkennen wir nie. Z.E. alle Menschen sind sterblich, bedeutet, alles das was ich unter dem praedicat der Mensch erkenne,

46 erkenne ich auch / unter dem praedicat der Sterblichkeit. Mensch  
 ist das Wesen des körperlichen, thierischen, ißt, denkt, will etc, das  
 sind lauter accidentia. Der Begriff vom Menschen ist also aus lauter  
 praedicaten zusammengesetzt, der der substanz ist Etwas im Raume,  
 dem die accidentien zukommen, das wir aber nicht kennen. Rede 5  
 ich von mir selbst, ich will, ich thue, so sind das accidentien, das  
 substantielle ist ich. Können wir denn was anders als durch acci-  
 dentien kennen? Nicht den mindesten Begriff haben wir sonst davon.  
 Wenn wir von Erscheinungen specieller reden, werden wir sehen, daß  
 wir bloß Kräfte kennen. Das Ding, dem die Kräfte inhaciren, bleibt 10  
 uns unbekannt. Negationen sind keine accidentien und wirkliche  
 können nur nach ihrer Wirklichkeit, d.h. nach dem realen, was  
 drinnen ist, erkannt werden. Kräfte sind derivativ, deren accidentien  
 mit dem accidens einer andern Kraft einerley sind. Deren acciden-  
 tien mit dem accidens einer anderen Kraft nicht einerley sind, oder 15  
 die nicht auf eine höhere reducirt werden kann, ist eine primitive  
 Kraft. Alle Naturphilosophie beschäftigt sich mit der reduction der  
 Kräfte auf eine Grund Kraft, die können wir nicht weiter erklären,  
 nemlich daß, weil etwas ist, dadurch etwas anderes folgt. Alle Grund-  
 kräfte müssen durch Erfahrung gegeben werden. — Coexistentia 20  
 mutabilium cum fixis est status. In jedem Dinge ist etwas beharrlich,  
 das ist fixum. Das Veränderliche insoferne es mit der existenz co-  
 existirt, ist Zustand — er ist also nichts als die Bestimmung einer  
 substanz in der Zeit. In der Zeit sind nur Veränderungen möglich;  
 sind die Bestimmungen in verschiedenen Zeiten verschieden, so ist 25  
 47 der / Zustand verändert, sind sie dieselben, so ist der Zustand nicht  
 verändert. Das unveränderliche hat daher 2 Zustände, mithin das  
 ens reale nicht. Innrer Zustand ist coexistenz der innern veränder-  
 lichen Bestimmungen mit der existenz, äußerer Zustand ist coexistenz  
 der relationen mit der existenz, modification ist Veränderung des 30  
 innren Zustandes — wenn einer mehr Übel bekommt, wird er nicht  
 modificirt. Der äußere Zustand kann ohne den innern, und dieser ohne  
 ienen verändert werden. Jetzt kommen wir zu erheblicheren Be-  
 griffen. Aus der Kraft kann abgeleitet werden Handlung, und aus  
 beyden andere Dinge; dem correspondirend ist passio, Leiden. Mög- 35  
 lichkeit zu handeln ist facultas, Möglichkeit zu leiden ist receptivitas.  
 Eine substanz, insoferne sie den Grund von dem was zum Daseyn  
 eines Dinges gehört, enthält, agirt, handelt; insoferne der Grund  
 von dem was zu ihrem eigenen Daseyn gehört, in einer anderen sub-



stanz enthalten ist, leidet sie paßive. Jede substanz handelt, weil das subject subsistirt. Die praedicate inhaeriren in ieder substanz, die accidentien (doch die nennen wir blos so) können nicht existiren ohne in der substanz, mithin enthält sie den Grund  
 5 von etwas, das zur existenz gehört, mithin handelt sie. In der Natur Wissenschaft hat man großen Grund, die vim attrahentem und pol-  
 lentem als primitive Kräfte anzusehen. Können in einer substanz viele oder nur eine Grund Kraft seyn? Auch unsre Vernunft müßen mehrere seyn *<bricht ab>*

10 . . . unzuverlässig sind und wir können da auch recht gut fort- 48  
 kommen ohne alle metaphysische Principien, doch kann man sagen, daß eine Metaphysic oder Critic der Vernunft dabey Nutzen schafft, denn wenn man nicht die ersten Quellen des Urtheils geprüft, so läuft man Gefahr, metaphysisch falsch zu urtheilen. Hier ist also  
 15 der Nutze negative, wieder falsche Metaphysic zu warnen, nicht positive, die Wissenschaft zu erweitern. Da der Gegenstand der Metaphysic nicht in der körperlichen und denkenden Natur liegt, was ist es denn, worauf die Metaphysic geht? Es muß ein Gëgenstand über den Sinnen seyn. Metaphysic heißt ienseit der Natur Wissenschaft,  
 20 μετὰ τὰ φυσικά, heißt trans physicam. Einige haben diese Benennung für unschicklich gehalten und geglaubt, Aristoteles habe sie so genannt, weil sie in seinen Convoluten nach der Physic folgte: μετὰ heißt nicht nach, sondern ienseit, und diese Benennung ist sehr schicklich und scheint vom Aristoteles sorgfältig ausgedacht zu seyn. Sie  
 25 ist die Wissenschaft von den Dingen, die über alle Erscheinungen hinausgehen, was ienseit der Natur liegt. Hier nehmen wir Natur nicht sensu toto, sondern proprio. Denn heißt es der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne. Hier kann ich nun nichts anders denken als Gott und eine andre Welt. Ein Wesen, das von allen andern unter-  
 30 schieden ist, und ein Leben das auf dieses folgt und davon unterschieden ist, diese beyde Sätze regiren die ganze Metaphysic: sind wir da indifferent, so können wir in allen Stücken indifferent seyn. Wenn diese 2 Sätze, die die cardines sind, worin sich die ganze Metaphysic dreht, so ist die Frage, wozu brauchen wir diese 2 Fragen zu  
 35 beantworten? — Wenn wir den Theil der Metaphysic, wo sie vom Urwesen handelt, Theologia rationalis, und den Theil, wo sie von dem künftigen Leben handelt, weil der die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt, Psychologia rationalis nennen, so hat Metaphysic nur

diese beyde Theile: Psychologia rationalis und Theologia rationalis.

49 Aber was haben die für Nutzen, sie müßen / uns doch auf gewiße Weise intereßiren. — In Ansehung des speculativen Wesens ist uns dieses alles gleich, denn die Natur Erscheinungen werde ich so erklären, als kämen sie aus der Beschaffenheit der Natur, auf Gott 5 kann ich mich nicht berufen. Denn das hieße alles Philosophiren bey Seite gesetzt. Eben so ist es mit der Unsterblichkeit der Seele, denn da kann ich sagen: Laßt uns warten, bis wir dahin kommen, wo wir Erfahrungen anstellen können. — Durch speculation können wir nichts ausrichten und ausmachen. Es muß also eine practische Ab- 10 sicht seyn. Was werde ich thun, wenn Gott und eine andere Welt ist? Nun zeigt sich deutlich, daß uns dieses sehr intereßirt. Jetzt muß ich mich ganz anders verhalten, als wenn ich sehe, daß blos die Sinnen Welt existire. — Dann bediene ich mich der Dinge, wie es meiner Absicht gemäß ist, wie ich mein Vergnügen befördern, meine Be- 15 gierden stillen kann. (Alle Menschen wollen glücklich seyn — die Vernunft schreibt gesezze und Bedingungen vor, unter welchen man nur allein der Glückseeligkeit würdig ist. — Die Moral, die diese Bedingungen enthält, lehrt uns nicht den Weg zur Glückseeligkeit, sondern nur die Bedingungen, unter denen wir derselben würdig 20 sind, und das ist das practische Intereße der Vernunft an den Principien des Lebens Wandels. — Die Religion ist aber auch connex mit einem speculativen Intereße — ich frage, kann ich auch hoffen, der Glückseeligkeit theilhaftig zu werden, wenn ich derselben nicht unwürdig bin? Hier müßen wir einen weisen Weltregierer voraus- 25 setzen. — Wäre uns nicht daran gelegen, daß die Moral Regeln Einfluß auf uns hätten und bewegende Kraft, so könnten wir aller speculation hierüber überhoben seyn. Sobald wir kein practisches Intereße haben, d.h. sobald wir uns um die Würdigkeit glücklich zu seyn nicht bekümmern, so fällt das alles weg.). Habe ich einen Grund der 30 Vermuthung, / es ist eine andre Welt und ein Welt Urheber, so eröffnet sich ein ganz anderes Intereße. Was habe ich also zu thun? In practischer Absicht sind also diese beyde Sätze von der äußersten Wichtigkeit und wichtiger als alle andern Zwecke. — Sie betreffen unsre letzten Zwecke. Wenn noch eine andre Welt ist, ein Welt- 35 urheber, von dem mein Schicksal in iener Welt abhängt, was habe ich zu thun, um einer dauerhaften Glückseeligkeit theilhaftig zu werden? Gesetzt nunmehr, daß alle speculation uns über die 2 Fragen keine gnügsame und befriedigende Belehrung geben kann,

was würde denn Metaphysic für Nutzen bringen? Wir müssen sehen, ob nicht ein andrer Weg wäre, dazu zu gelangen. Laßt uns denken, was soll ich thun, wenn Gott und eine andre Welt ist, so sehen wir, die Moral lehret, was ich thun muß, wenn ich nicht in meinen Augen  
 5 selbst verachtungswürdig, und der Glückseligkeit theilhaftig werden will. (Wir finden nicht, daß das Glück immer in richtiger proportion ausgetheilt wird. Das Laster triumphirt, und der Tugendhafte muß nicht Kummer zeigen. Wenn also unser itziges Leben unser Daseyn beschließt, so können wir nicht sagen, daß wir in dem Maaße glück-  
 10 lich würden, als wir würdig sind. — Wir müssen also noch eine andre Welt annehmen. — Aus diesen beyden Bedürfnissen, Gott (denn von einer blinden Nothwendigkeit können wir nicht erwarten, daß sie uns glückseelig machen soll, insofern wir derselben würdig sind, sondern dazu müssen wir einen weisen Weltregierer annehmen) und eine  
 15 andre Welt, entspringt die Metaphysic; auf die bezieht sich in der immanenten Welt alles, und unter all den Fragen die sie die speculative Philosophie aufwerfen kann, sind keine so dringend und interessirend, daß sie uns bewegen sollten, uns in solche schwierige speculationen zu verflechten. Diese beyde Gegenstände sind ganz über das Feld der  
 20 Erfahrung (Gott und eine andere Welt, das ist eben die, welche außer dem Bezirk aller mir itzt möglichen Erfahrung liegt); empirische Principien können mir also itzt nichts nützen, sondern blos die reine Vernunft muß hier entscheiden. Theologie und Psychologie sind also die eigentliche Theile der Metaphysic. In der letzteren suchen wir aus  
 25 der / Natur der Seele so viel kennen zu lernen, daß sie noch fort- 51 leben kann, wenn das thierische Leben aufhört, und zwar ein geistiges Leben.) (Reine Philosophie hat noch einen andern Nutzen: sie klärt den Verstand auf, wir setzen hier unsere Begriffe auseinander. Der Nutzen ist logisch, aber viel zu klein für die Mühe, die wir auf sie  
 30 wenden müssen. Ihr hauptsächlicher Nutzen ist, uns von Irrthümern in Ansehung dieser Objecte zu befreien. Sie dienet nicht dazu, sie uns zu verschaffen, denn es ist wohl leicht einzusehen, daß Erkenntniße, die so große Bedürfnisse sind, nicht so hoch liegen werden, daß die höchste speculation dazu nöthig ist, sondern daß sich auch  
 35 der gesunde Menschen Verstand davon werde überzeugen können, und so ist es auch in der That. Er findet so viel Spuren der Weisheit in der Welt, woraus er schließt, daß ein weiser Welt Urheber seyn muß, wenn er hiemit das Gebot verbindet, welches ihm die Vernunft oder vielmehr dieser weise Welt Urheber giebt, so muß er eine andre



Welt hoffen weil er findet, daß Tugend und Laster ihren Lohn nicht gehörig bekommen.

Es ist wohl wahr, daß speculative Vernunft nicht nöthig ist, diese Begriffe zu erzeugen — aber es werden sich doch viele finden, denn das speculiren und diese speculative Vernunft kann uns an dem 5 Glauben so irre und so wankend machen, uns auch Irrthümer hereinbringen (welches auch die gemeine Vernunft kann), daß wir nothwendig gleichartige Waffen dagegen haben müssen, und das ist Metaphysic. Jeder sieht leicht ein, daß es unbillig sey, eine Glückseligkeit zu fordern, ohne sich derselben würdig zu verhalten. Dieses lehrt Moral. 10 Sie beruht also nicht auf Metaphysic, da ich eine Moral zum Grunde legen kann, die Metaphysic nicht voraussetzt; so habe ich ein Gesetz des Verhaltens der Glückseligkeit würdig zu werden, das lehrt sie apodictisch. Iener aber, sehen wir, fehlet noch immer Etwas. Kann 52 ich denn auch hoffen, der / Glückseligkeit theilhaftig zu werden, 15 wenn ich derselben würdig bin? Wenn meine Gesinnung und Verhalten nach der Moral eingerichtet sind und zum Grunde liegen, so ist es nothwendig, mit dem moralischen Grund Satze: keine Handlungen auszuüben, als die dem Gesetz der Pflichten gemäß sind, einen Glaube an einen gütigen Weltregierer, der uns der Glückseligkeit theilhaftig 20 machen will, und an eine andere Welt, in der wir derselben theilhaftig werden können, zu verbinden. Kann nun Metaphysic diesen Glauben vergrößern? Nein, sondern dieser Glaube wird nicht nur durch die Betrachtung der gesamten Natur unterstützt, sondern sie sichert ihn auch wider alle Einwürfe der speculativen Vernunft, sie setzt der- 25 selben Grenzen. — Metaphysic ist also nicht die Grundfeste der Religion — wie würde es sonst mit den nicht metaphysischen Köpfen aussehen —, sondern die Schutzwehre wider die Angriffe der speculativen Vernunft. Denn die ist sehr gefährlich und ihre Angriffe sind unvermeidlich. Ihr Nutzen ist also negative: Irrthümer zu ver- 30 hindern, aber er ist unermesslich, weil dieselben so verderblich sind.

Die Erkenntniß deßen, was ich unnachlässlich thun muß nach den Grund Sätzen der Vernunft, die meinen gesamten Zweck betreffen, heißt Moral. Die ist uns schon gegeben und bedarf keiner metaphysischen Principien und braucht nicht Gott und eine andre Welt 35 vorauszusetzen. Die moralischen Bewegungs Gründe aber werden dadurch mehr verstärkt, wenn ich sehe, daß Gott und eine andre Welt ist. Die moralischen Gesetze müssen auch den theologischen vorausgehn, die stellen uns den vollkommensten Willen Gottes dar.



Zuerst aber müssen wir die Vollkommenheit unsres Willens erkennen und uns denn den göttlichen zum Muster setzen. Die Moral ist ein Canon. Canon ist eine icde Gesetzgebung, insoferne sie absolute gebietend ist; sie muß keine Bedingung voraussetzen. Selbst die nicht  
 5 von Gott und einer anderen Welt. Aus der Natur der Handlung muß 53  
 erkannt werden, was zu thun und zu laßen ist. Moral lehrt, was ich thun soll. Sie giebt aber keine Triebfedern an die Hand, das zu thun, was die Vernunft als Pflicht vorschreibt. Der Inbegriff der Triebfedern zu Handlungen ist Glückseeligkeit, und die kann kein Sterb-  
 10 licher entbehren — und die fehlt bey der Moral; ich kann nicht hoffen oder ich kann nicht einsehen, ob ich hoffen kann, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Dieses lehrt Moral nicht, aber wie der Glückseeligkeit würdig zu werden. Dieselbe läßt sich a priori einsehen, ohne Erkenntniß der Sätze von Gott und einer andern Welt. — Die Ge-  
 15 setze sind nicht eomplet, die nicht eine Drohung und Verheißung außer der Erfüllung bei sich führen. — Die moralischen Gesetze haben keine Drohung oder Verheißung, daß wir der Glückseeligkeit theilhaftig wurden oder verlustig gehen sollen. In dieser Wêlt kann das auch nicht seyn; denn hier ist Wohlergehen und Wohlverhalten nicht zu-  
 20 sammen verbunden. — Der Moral bleibt aber noch ein Glaube übrig, daß es vielleicht einen weisen Weltregierer und eine andre Welt gäbe. Wäre dieses nicht, so wären die moralischen Gesetze von keinem Erfolg. Nun können wir uns vorstellen ein practisches Dilemma, i. e. einen Satz, der zeigt, daß man, wenn man nicht etwas einräumt, man mag  
 25 sich hinwenden wo man wolle, in lauter Ungereimtheiten gerathe. Ein practisches Dilemma ist ein solches, wo wenn ich nicht etwas voraussetze, ich mich immer in ein absurdum praeticum stürze. Das ist Zerley: 1. Ein Grundsatz, nach welchem ich allen Anspruch auf Ehre, Redlichkeit und Gewißen aufgebe. 2. Ein Grundsatz, nach  
 30 welchem ich allen Anspruch auf Glückseeligkeit aufgebe. — Wenn wir moralische Grundsätze annehmen, ohne Gott und eine andre Welt vor auszusetzen, so verflechten wir uns in ein practisches Dilemma. Nämlich wenn kein Gott und keine andre Welt ist, so muß ich entweder standhaft den Regeln der Tugend folgen, denn bin ich ein  
 35 tugendhafter Phantast, weil ich keine Folgen erwarte, die meines / Verhaltens würdig sind, — oder ich werde das Gesetz der Tugend 54  
 wegwerfen, verachten, alle Moral mit Füßen treten, weil sie mir keine Glückseeligkeit verschaffen kann, ich würde meinen Lastern nachhängen, diese Vergnügungen des Lebens genießen, wenn ich sie habe,

und dann faße ich einen Grundsatz, wodurch ich ein Bösewicht werde. Wir müssen uns also entschließen, Narren oder Bösewichter zu seyn. — Dieses Dilemma zeigt an, daß das moralische Gesetz, das in unsre Vernunft geschrieben ist, mit einem Glauben an Gott und eine andre Welt unzertrennlich verbunden sey. — Bei den Alten wurde keine so reine 5 Tugend als bei uns gelehrt, die konnten sie aber auch ausüben ohne Gott und eine andre Welt zu glauben. Sie übten nur eine politische Tugend aus, die ihnen Ansehen, Glückseligkeit und Vortheile des Lebens zu wege brachte, welches nur Klugheit ist. Hier ist die Frage, ob jemand der reinsten Tugend, bei welcher viele Vergnügen des 10 Lebens aufgeopfert werden müssen, anhängen kann ohne Glauben an Gott und eine ander Welt. So ist das ganz ohnmöglich. In seinen Augen wäre er immer verehrungswürdig, aber bei alledem ein Phantast. Mit der Erkenntniß unsrer Pflicht, die die Vernunft vorschreibt, und der moralischen Maxime derselben gemäß zu leben, ist der Glaube 15 an Gott und eine andre Welt unzertrennlich verbunden. Bloss die Schönheit der Handlung kann uns nicht dazu antreiben; sie ist ein großer Bewegunggrund, aber wir opfern sie doch dem Nutzen auf. Wenn wir also durch Metaphysie nach logischen Bedingungen kein Wissen erlangen sollten, so bleibt nur noch ein Moral Glaube übrig, 20 welcher durch die Betrachtung der gesamten Natur nicht nur nicht bestritten wird, sondern vielmehr bestärket wird. Thun wir der Vernunft im speculativen Gebrauche kein gnüge, so doch im practischen, und dieser moralische Glaube ist so unerschütterlich als die größte speculative Gewißheit, ia noch fester, weil das, was auf den 25 Principien der Entschließung gegründet ist, weit über die Principien der speculation hinweg ist — und nun bekommen wir Freiheit, alle Beweise von Gott und der Unsterblichkeit der Seele unpartheyisch 55 auf das Schärfste zu examiniren, / ihnen den Schein benehmen, wenn sie mehr zu thun vorgeben, als sie wirklich thun und thun 30 können, alles sophistische wegwerfen, und blieb auch kein einziger, so werden diese großen Wahrheiten nichts desto weniger nichts verlihren, weil wenn wir in speculativer Absicht nicht genug überzeugt sind, so doch in practischer Absicht. Hier haben wir die rechte Freyheit, ohne allen Zwang und Parteylichkeit zu philosophiren. Bey 35 unserm mehresten Philosophiren sollen wir nichts anders finden, als was andre schon gefunden, das billigen, was andre für wahr gehalten, nicht aber die geringste Änderung machen. Mit diesen Dingen wollen wir uns itzt weitläuftiger beschäftigen.

Die ganze Metaphysie ist nichts anderes als eine Kette von aufgebauten und umgestürzten Systemen. Es ist noch kein Buch herausgekommen, wo Etwas beständiges ist. Es ist keine Wissenschaft, die das Schicksal hat, beständig zu sein. Je mehr der Verstand anfängt  
5 aufgeklärt zu werden, desto mehr Wert bekommt sie, doch, weil sich keiner der metaphysischen Fragen entziehen kann, weil sie mit dem Interesse der menschlichen Vernunft zu genau verbunden sind. Man wird einwenden, daß Wolf und Crusius Metaphysicen herausgegeben. Man sehe nur, ohne die Sache selbst zu prüfen, auf den Erfolg. Sie sind  
10 schon alle eingestürzt. Einige Sätze waren wahr, das Ganze aber nicht. In Ansehung solcher metaphysischen Sätze kann man den dogmatischen Weg einschlagen, d.h. seine reine Vernunft so weit zu kennen als möglich. Dogmatisch ist die Behandlung einer Wissenschaft, wenn man sich nicht bemüht zu untersuchen, aus welchen  
15 Gemüths Kräften das Erkenntniß entspringe, sondern gewisse allgemeine, für wahr gehaltene Sätze zum Grunde legt und das übrige daraus schließt, kritisch ist die Behandlung, wenn man sucht, die Quellen zu entdecken, aus welchen es entspringt. In der Mathematik ist das letztere nicht nöthig, denn alles, was sie sagt, läßt sich durch  
20 Erfahrung bestätigen, aber in der Philosophie ist das nicht, und da finden wir denn im Gebrauche mancher Erkenntniße oft große Schwierigkeiten und Widersprüche, ob sie gleich unmittelbar gewiß zu seyn scheinen, eben so wie Grund Sätze der Mathematik, z. E. alles was existirt ist in der Zeit. Wir müssen daher / die Gemüths  
25 Kräfte untersuchen, aus welchen die Erkenntniße entspringen, um zu sehen, ob wir ihnen trauen können, ob sie gleich offenbar wahr zu seyn scheinen — — und dann, worauf sich das Vermögen überhaupt gründet, a priori was zu erkennen. Die kritische Methode examinirt den Satz nicht objectiv oder seinem Inhalte nach, sondern  
30 subiectiv. — Die Methode der Metaphysie ist demnach kritisch dogmatisch, um ein Kriterium zu finden, die Erkenntniße, die aus dem Verstand und aus der Vernunft rechtmäßig entspringen, von denen zu unterscheiden, die ohne eine Illusion entstehen oder dadurch, indem er sich selbst hintergeht. In der Metaphysie werden wir nicht  
35 fragen, ob die Sätze: Es ist ein Gott und eine andre Welt, wahr sind, sondern ob der Verstand durch bloße speculation so weit kommen könne. Man kann nach allen Regeln eines vernünftigen Glaubens practisch von etwas so überzeugt werden, daß es keine Vernunft leugnen wird. aber in speculativer Absicht nicht. — Bey der ersten

Frage, ob die Sätze allgemein wahr sind, werden wir zeigen, daß sie keiner leugnen wird, ohne alle vernünftigen Grund Sätze fahren zu lassen, dazu werden wir aber bloß den gemeinen Menschen Verstand brauchen, ihn nur ein wenig aufklären. Bey der 2ten Absicht, ob wir bloß durch bloße speculation ohne practische Absicht so weit 5 kommen können, werden wir zeigen, daß das nicht angeht. — Das wollen wir nennen logische Wahrheit, also logisch gewiß können wir von den Sätzen nicht werden — bei critischen Untersuchungen werden wir Schwächen des Verstandes finden, die groß sind, und daß er manche Erkenntniß vorgiebt, die er nicht hat. Metaphysic hat 10 hier keinen positiven Nutzen aber vielen negativen: man hat bisher immer Sätze critisirt, aber keiner die Vernunft selbst, daher ist auch nichts beständiges hier geleistet. (In keiner Wissenschaft ist der negative Nutzen so groß als in der Metaphysic, denn in keiner sind die Irrthümer so groß und gefährlich. In keiner Wissenschaft ist also 15 Critic so nöthig als hier, denn hier hat alles negativen Nutzen. Wir können zeigen, daß solche Principien, mit welchen der Gegner wieder mich argumentirt, und den Glauben an Gott und eine andre Welt wankend machen will, gar nicht in der Vernunft gegründet sind — also das Unvermögen der Vernunft, der Religion was anzuhaben.) 20

57 Sätze zu erfinden und sie / in ein system zu bringen, das war der erste Weg; dann als man sahe, daß dieses Zwiespalt verursache, so fing man an, die Vernunft selbst zu examiniren, nicht über die Sachen zu disputiren, sondern zu untersuchen, was für Quellen sie haben, wie weit sie ohne Erfahrung kommen kann. Das waren Unter- 25 suchungen des subjects, und dieser Entschluß war sehr vernünftig. Denn wenn wir mit dem object nicht fortkommen, so ist es gut, unsre Aufmerksamkeit auf das subiect selbst zu richten, und dieses mußte einmal entstehen, denn kann ich nicht von Dingen speculativ gewiß seyn, so muß ich doch von den Quellen, Gränzen und prin- 30 cipien der Vernunft gewiß seyn. Bey vielen Dingen können wir die Auflösung nicht geben, als z. B. in der Naturwissenschaft, und wir können hier nicht urtheilen, ob sie irgend möglich sey, weil alle unsre Einsichten in der Naturwissenschaft von der Erfahrung abhängen, und wir nicht wissen können, wie weit wir es in derselben bringen 35 werden. Hier kann man ohnumöglich die Gränzen der Menschlichen Vernunft bestimmen. In Ansehung der Mathematic auch nicht, weil sich alles da auf Anschauungen gründet, aus denen Folgerungen fließen; da nun die Anschauungen unendlich seyn können, so können



auch die Folgerungen unendlich seyn. Man kann also nicht bestimmen, ob nicht noeh viele Eigenschaften des Circels entdeckt werden. In der Metaphysic brauchen wir reine Vernunft, ohne uns auf Anschauungen zu gründen. Sie ist reine Philosophie, die die Gegenstände durch pure Begriffe erkennt. Sie ist eine besondre Wissenschaft von dem Gebraueh der Vernunft dureh Begriffe. Sind wir hier noch nicht weit gekommen, wie es würrlich ist, so können wir doch etwas in Ansehung der Vernunft mit Gewißheit bestimmen. Die Grenzen der Reinen Vernunft laßen sich mit Gewißheit bestimmen, weil die Gegenstände aus Anschauungen zu reflectiren sind, denn wenn nicht die Gegenstände durch die Erfahrung gegeben sind, so haben wir keine Objecte der reflection. Wir werden also alle Begriffe der reinen Vernunft / abzählen können, auch die Grund Sätze enummiren und zeigen, wie weit der reine Vernunft Gebrauch reiche und in welchen Schranken er müße gehalten werden, und nun können wir zeigen, wo der Schein herkomme und welche Fragen entweder beantwortet oder aufgeworfen sind, und der in so vielen systemen geherrscht. Wir werden Moral und Religion sichern können wieder die Schein Einwürfe der speculativen Vernunft, und hiedurch kommt die Menschliche Vernunft zu einer völligen Befriedigung, und eine solehe Arbeit ist möglich. (Im vorigen Saeculo, als alle Wissenschaften eine große revolution erlitten, als experimental Physic in Schwange kam, fing man auch an, die Vernunft zu examiniren, aber physiologisch, nicht critisch. Welches eigentlich eine Erklärung und Untersuehung der Entstehung der Begriffe war. Locke und Leibnitz haben an keine Critic der Vernunft Begriffe gedacht, sie untersuehten blos, wie wir zu den Begriffen kommen. Locke sagte, alle Begriffe sind aus der Erfahrung entlehnt. Leibnitz nein. Wir haben auch welehe durch reine Vernunft. Das ist leicht zu unterscheiden, z. B. kann die Erfahrung wohl den Begriff von Ursache und Wirkung, von Gott etc. geben? Aber Leibnitz frug nicht, wie kommt die Vernunft ohnabhängig von aller Erfahrung zu dem Begriffe — worauf gründet sich das Vermögen, überhaupt etwas a priori zu erkennen? Wie weit reicht das? Etwas Ähnliches von Critic der reinen Vernunft fand sich bei David Hume, der aber darüber dem in wildesten und trostlosesten Skepticism verfiel, und das ging leicht an, weil er die Vernunft nicht ganz und gar studirte, sondern nur diesen oder ienen Begriff).

Eine Untersuehung des facti, wie wir zur Erkenntniß kommen, ob aus Erfahrung oder durch pure Vernunft. — Locke hat hierin

viel geleistet, und dieses kann auch so Nutzen haben, ist aber doch nicht so sehr nöthig und auch wohl kaum möglich — besser fragt man, wie viel sind Reine Vernunft Begriffe, was haben sie für Bedeutung, d. h. auf welche Gegenstände können sie gehn, wie können sie gebraucht werden, und in welchen Gränzen müssen sie sich halten? 5 Das ist eine Critie der Reinen Vernunft. Wir sehen hier, mit welchem Reecht wir uns der Begriffe ohne Erfahrung bedienen, ob wir dieses nicht unrechtmäßig thun. Durch Critie gelange ich nicht zur Ge- 59 wißheit / der Fragen, insoferne sie dogmatisch beantwortet werden sollen, sondern dessen, was die Vernunft in Ansehung aller Meta- 10 physischen Fragen ausrichten kann. Eine solche Critie ist noch nie herausgegeben als vom H. Professor Kant Riga 1781.

(Anmerkung. Die Metaphysie kann eingetheilet werden in Metaphysie als Natur Anlage und in Metaphysie als Wissenschaft. Der In- 15 begriff aller unsrer Vernunft Erkenntniße durch Begriffe, die jedem Menschen beywohnen und deren er sich in der Erfahrung bedient, ist metaphysica naturalis. Jede Vernunft Erkenntniß, insoferne sie nicht speculativ oder in concreto ist, ist natürlich, und deren giebt's eine große Menge; also hat der gemeine Gebrauch des Verstands 20 auch Metaphysie, und diese Metaphysie verdient wohl zur Wissenschaft erhoben zu werden. Jeder natürliche Gebrauch der Vernunft darf nicht immer in einen wissenschaftlichen verwandelt werden, weil die Zwecke so erreicht werden, z. B. in der Moral darf man nicht die Regel in abstracto vorstellen, sondern blos in concreto. Es 25 hält z. B. schwer, die Unzulängigkeit der Lügen a priori zu beweisen oder in abstracto zu zeigen, in concreto gehts wohl an, aber in der Metaphysie ist es nothwendig. Wir haben verschiedene Erkenntniße a priori, die aber ihre Bestätigung in der Erfahrung finden — aber auch transeendente Begriffe, und itzt kann die materiale Metaphysie 30 nichts helfen, da die Bestätigung der allgemeinen Grundsätze in der Erfahrung fehlt. So flattere ich gleichsam im leeren Raum, und wenn nicht Wissenschaft a priori sich durch sich selbst bestätigt, so laufe ich Gefahr auf Hirn Geschäfte zu fallen. Der natürliche Gebrauch der Vernunft findet statt, wenn wir in der Erfahrung bleiben, reicht 35 aber nicht zu, sobald wir über dieselbe gehen, und da das nothwendig ist, so ist Metaphysie als Wissenschaft in der Vernunft nothwendig unvermeidlich — sie sucht, ob sie da nicht Aufschlüsse der verwickelten Fragen finden kann, die selbst die wahre Vernunft aufwirft,

selbst die practische Vernunft sieht sich nach einem um, der Metaphysic als Wissenschaft tractirt, oder probirt es bei sich selbst. und keine Erkenntniß bedarf so nöthig, eine Wissenschaft zu seyn, als Metaphysic. Man spottet über sie als eine unnütze und leicht zu ent-  
 5 behrende/Sache, aber das konnte man auch wohl mit dem Thema 60  
 der circulation des Bluts — man kann sich nicht damit entschuldigen: es gehe über die Vernunft und unsre Erkenntniße: in der Natur giebt es Geheimnisse, aber die Dinge sind außer mir und ich soll sie studiren, hier sind Decken vorgezogen; aber denke ich etwas, denke ich  
 10 mir Dinge a priori die nur Geschöpfe meines Verstandes sind, so muß in Ansehung deren Auskunft gegeben werden können, ob meine Behauptungen Grund haben oder nicht. Es ist nicht Nachforschung des Dinges, sondern eines Verstandes, die Grund Sätze und Begriffe desselben müssen erforschlich seyn, denn es liegt alles in mir.)

15 Indeßen wollen wir doch sehen, daß wir der dogmatischen Methode nicht verlustig gehn, daher werden wir sie so wie unser Autor vortragen. Wir werden demnach nicht die Metaphysic als ein Lehrgebäude, als eine doctrin etabliren, weil man doch in der Folge finden wird, daß alles Blendwerk ist, sondern wir werden die Critic der  
 20 Reinen Vernunft mit beyfügen, wodurch alle dogmatische Großsprecherey wegfallen wird. Critic soll also ein system der Selbsterkenntniß unsrer Vernunft hervorbringen. In dem system der Metaphysic werden wir zuerst alle Begriffe analytisch durchgehen und blos erklären, was unsre Vernunft verstehe, wenn sie sich dieses oder ienes  
 25 Begriffs bedienet. Das ist von großem Nutzen, ob wirs gleich hier dahingestellt seyn lassen, ob die Fragen der Metaphysic beantwortet werden oder nicht. Diese Erläuterung (nicht Erweiterung) unsrer Kenntniße ist sehr nützlich, denn in allem, wo nur Vernunft ist, sind metaphysische Begriffe. Metaphysic ist der Inbegriff aller reinen  
 30 Vernunft Erkenntniße, die durch Analytic sehr aufgeklärt wird. Die Beantwortung aller Fragen der Vernunft ist der synthetische Theil der Metaphysic, wo wir unsre Erkenntniß durch reine Vernunft zu erweitern und reine Erkenntniß zu erwerben suchen. Der ist von andrer Art als der analytische, denn hier werden die Verstandes-  
 35 begriffe zergliedert, aber keine Fragen beantwortet, also wird unser Erkenntniß nicht erweitert, sondern nur erläutert. Im synthetischen Theil aber werden sie erweitert und da bedürfen wir der Critic, weil wir da Versuche machen,/ ohne mit der Vernunft über die Erfahrung 61



herauszugehen. Wenngleich itzt noch nicht alle Philosophen den Weg der Critic der Reinen Vernunft einschlagen, so werden sie doch genöthigt seyn, einmal darauf zu kommen. Die Noth wird ihnen dieses lehren, weil Critic allein nur die völlige Befriedigung giebt, und ohne sie wird unsre Vernunft mit sich selbst beständig im Zwiespalt seyn. 5

### Finis Prolegomenorum

#### Ontologia

Wir fangen itzt die Wissenschaft von den Eigenschaften aller Dinge überhaupt an, die man Ontologie nennt. (Ontologie soll die Wissenschaft seyn, die von den generalen prædicaten aller Dinge 10 handelt, das sind solche prædicata, die den mehrsten Dingen gemein sind — sind die prædicata nicht universalia, i.e. die allen Dingen gemein sind, so weiß man gar nicht, was ontologie sei. Sie müssen allen Dingen zu kommen, wenn nicht copulative, d.h. daß ihnen beyde zukommen, so doch disjunctive, eines von beyden, z. B. 15 zusammengesetzt und nicht zusammengesetzt. — Diese prædicata kommen allen höheren zu, aber nicht copulative, d.h. daß ihnen beyde prædicata zukommen sollten, sondern disiunctive, eines von beiden. Wenn ich sage generale prædicata, so findt noch immer eine Ausnahme statt, und wie weit erstreckt sich die?). Man sieht leicht 20 ein, daß sie nichts enthalten werden als alle Grund Begriffe und Grund Sätze unsrer Erkenntniß a priori überhaupt: denn wenn sie die Eigenschaften aller Dinge erwägen soll, so hat sie zum object nichts als ein Ding überhaupt, i.e. ieden Gegenstand des Denkens, also keinen bestimmten Gegenstand. Da bleibt mir also nichts als 25 das Erkennen übrig, das ich betrachte. (Die Wissenschaft, die von Gegenständen überhaupt handelt, wird von nichts als von den Begriffen handeln, durch welche der Verstand denkt, also von der Natur des Verstandes und der Vernunft, insoferne sie a priori etwas erkennt. — Das ist transcendental Philosophie, die nicht von den Ob- 30 jecten a priori etwas sagt, sondern das Vermögen des Verstandes oder der Vernunft a priori was zu erkennen, untersucht, sie ist also eine Selbst Erkenntniß des Verstandes oder der Vernunft dem Inhalt nach, so wie Logic eine Selbst Erkenntniß des Verstandes und der Vernunft der Form nach ist; zu der transcendental Philosophie ge- 35 hört nothwendig Critic der Reinen Vernunft. Da man aber Onto-



logie ohne Critic abhandelte — was war damals Ontologie? Eine Ontologie, die keine transcendental Philosophie war. Man philosophirte also hin und wieder / ohne zu fragen: kann man das auch? 62 Die transcendental Philosophie ist das resultat der Critic, denn wenn  
 5 ich den Umfang und die Quellen im Zusammenhang vorstellen kann, so ist die zusammenhängende Vorstellung der principien a priori die transcendental Philosophie, und nehme ich alle Folgen, die daraus fließen, so ist das Metaphysic; ohne Critic weiß ich nicht, ob die Reinen Vernunft und Reinen Verstandes Begriffe alle sind, oder ob  
 10 nicht noch welche fehlen — weil ich keine Principien habe. Man hat keine Gränzen der Vernunft gesetzt, und ist dabey so weit gegangen als man hat können. Sie sehen wol ein, daß sie in Erfahrungs Sachen nicht alles mischen können, aber a priori können sie alles einsehen und daher, weil sie keiner widerlegen kann.)

15 (Metaphysic hat das besondre, daß man sie völlig vollenden kann, das Vermögen der Vernunft nach ihren Quellen, Umfang und Grenzen kann man ausmeßen. Metaphysic kann nicht hoffen, in der Natur der Dinge Entdeckungen zu machen, sondern die Vernunft muß alles lehren, ich kann also ausmachen, welche Begriffe ohnabhängig  
 20 von der Erfahrung in der Vernunft liegen — es ist hier so wie bei einer Grammatic, die kann vollständig seyn, aber kein Lexicon, denn unter der Zeit, da es der Autor schreibt, werden wieder neue Wörter gemacht.)

(In der Moral kann auch etwas vollendet werden, nemlich, wie  
 25 Herr Kant es nennt, Metaphysic der Sitten, d.h. die erste principien der Sittlichkeit, die sind aus reiner, aber practischer Vernunft.)

(Des Autors Ontologie ist ein Farrago, aufgesammeltes Wissen, was nicht system, sondern rhapsodistisch ist — obgleich er sonst einer der scharfsinnigsten Philosophen war. Die Ursache ist die, weil  
 30 man noch nichts von Critic wußte.) Die Wissenschaft, die die Eigenschaften aller Dinge überhaupt abhandeln soll, muß eine Wissenschaft a priori seyn. Also ist sie eine Erkenntniß aus bloßer Vernunft, kann nicht aus der Erfahrung geschöpft werden, denn die Erfahrung reicht nicht so weit, daß sie kann auf alle Dinge angewandt werden,  
 35 sie lehrt nicht, was den Dingen überhaupt zukommen muß, sondern was uns die Sinne zeigen; dieweil die Ontologie keinen bestimmten

Gegenstand hat, so kann sie nichts als die principien des Erkennens a priori überhaupt enthalten: die Wissenschaft also aller Grund Begriffe und Grund Sätze worauf alle unsre Reine Vernunft Erkenntniß beruht, ist Ontologie. Diese Wissenschaft wird aber nicht eigentlich Ontologie heißen. Denn ein Ding überhaupt zum Gegenstand zu 5 haben, ist soviel als keinen Gegenstand haben und nur bloß eine Erkenntniß zu/behandeln, wie in der Logie. Der Name aber zeigt an, als hätte sie einen bestimmten Gegenstand. Sie hat aber keinen Gegenstand, der vom Wesen der Vernunft unterschieden wäre, sondern sie betrachtet Verstand und Vernunft selbst, nemlich die Grund 10 Begriffe und Grund Sätze derselben in ihrem reinen Gebrauch (oder der Reinen Vernunft und des Reinen Verstandes); der schicklichste Name würde seyn transcendental Philosophie. Eine Erkenntniß heißt ein reines Verstand = oder Vernunft Erkenntniß, in so ferne es a priori möglich ist, und ist zu unterscheiden vom empirischen. Eine 15 reine Vernunft Erkenntniß ist aber nicht transcendental. Aber die Betrachtung der Natur und Möglichkeit einer solchen reinen Vernunft, Erkenntniß durch pure Vernunft ist transcendental, z. B. der Begriff von Ursache und Wirkung ist rein aber nicht transcendental, aber die Betrachtung der Möglichkeit eines solchen 20 Begriffs ist transcendental. — Zwischen 2 Puncten ist nur eine gerade Linie möglich, ist ein Satz a priori, aber nicht ein transcendentaler Satz, denn er handelt vom Gegenstande. Wenn ich aber betrachte, wie ist das möglich, zu einer solchen Erkenntniß a priori zu gelangen, so ist das transcendental. Transcendental Philo- 25 sophie enthält die Principien der Möglichkeit der Erkenntniß a priori. Sie enthält alle Grund Begriffe unsrer Reinen Vernunft und Reinen Verstandes, überhaupt alle Grund Sätze der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, den Umfang und Gränzen aller Vernunft a priori. Sie bestimmt, wie weit die reine Vernunft kommen kann ohne Er- 30 fahrung; ehe das ist, müssen wir den Inhalt der Reinen Vernunft, die Grund Sätze, Grund Begriffe, Principien und Bedingungen des Gebrauchs der Begriffe der Reinen Vernunft wissen. Es ist sehr nöthig, bei Erweiterung unsrer Erkenntniß die Gränzen zu kennen, über die wir nicht gehen können, weil wir sonst Gefahr laufen, auf Verlust 35 zu arbeiten. Wir wagen es, unsre Erkenntniß zu erweitern und wissen nicht, ob wir im Felde der Wahrheit oder der Hirngespinnste sind, und selbst unsre wahren Erkenntniße werden zweifelhaft. Die Gränzen der empirischen Kenntniß laßen sich, wie oben gesagt,

nicht bestimmen. Die Physic, i.e. die Philosophie über die  
 Erscheinungen der Natur, hat also auch keine bestimmte Grän-  
 zen und eben so die Mathematic, weil sie ihre Anschauungen unend-  
 lich multipliciren kann. Die Objecte der Reinen Vernunft sind solche,  
 5 die in der Erfahrung gegeben werden können, z. B. Gott, Welt,  
 Ganze usw. Welches sind nun die Gränzen der Reinen Vernunft?  
 Die müssen zu bestimmen möglich seyn, denn bey der Reinen Ver-  
 nunft ist mir / der Gegenstand gar nicht gegeben; ich darf also nur 64  
 die Vernunft selbst studiren, denn die ist mir gegeben. Aber bey  
 10 der Natur Wissenschaft bekommt man die Erkenntniß anderwärts  
 her, nemlich von der Erfahrung. Bei Erkenntnissen der Reinen Ver-  
 nunft soll ich alles aus mir selbst spinnen, hier können mir Erfahrung  
 und Anschauung nichts helfen, da das ganze also voraus aus meiner  
 Erkenntniß gezogen werden kann, habe ich in mir Vernunft,  
 15 also müssen die Gränzen der Reinen Vernunft sich bestimmen lassen  
 — und die transcendental Philosophie ist die Grenzbestimmung des  
 Gebrauchs der Reinen Vernunft. — Nun gehen wir zu der wirk-  
 lichen Erkenntniß, und ehe wir sie und ihre Elemente, d. i. Gränzen,  
 Quellen und Umfang betrachten, so müssen wir noch etwas voraus-  
 20 schicken, nemlich den Unterschied der analytischen und synthe-  
 tischen Urtheile. Wir können 2fach urtheilen, entweder indem wir  
 im Urtheilen dem subject ein praedicat beylegen was im Begriff des  
 subjects liegt — oder indem wir im Urtheilen über den Begriff des  
 subjects herausgehn und ihm ein praedicat beylegen, das nicht in  
 25 seinem Begriff liegt. Jenes ist analytisch, dieses synthetisch, z. E.:  
 Ein ieder Körper ist ausgedehnt, ist ein analytisches Urtheil. Wenn  
 ich einen Körper denke, so denke ich zugleich etwas ausgedehntes. —  
 Hier kann ich das praedicat durch die analyse des subjects finden. Sie  
 heißen Zergliederungs Urtheile. Herr Kant sagt: Erläuterungsurtheile,  
 30 weil sie unsere Erkenntniß erläutern. — Ein ieder Körper ist schwer,  
 ist ein synthetisches Urtheil, die Schwere liegt gar nicht im Begriff  
 des Körpers. Alles was geschieht, hat eine Ursache. Im Begriff: es  
 geschieht, ist der Begriff Ursache nicht enthalten. Geschehen heißt  
 werden, was vorher nicht war, hier liegt gar nicht der Begriff der  
 35 Ursache drin; dieses Urtheil ist erweiternd. Alles was geschieht,  
 existirt in der Zeit, ist analytisch. Es geschieht, heißt: es war eine  
 Zeit, in welcher es entstand, der eine andre Zeit vorherging, in  
 welcher es nicht war. Den Begriff: alles geschieht, darf ich nur zer-  
 gliedern, um das Urtheil herauszubringen. Die Möglichkeit der ana-

lytischen Urtheile ist leicht, denn ich erkenne das nur, was ich im  
 65 Begriff des subjects schon hatte, / ich darf den Begriff nur zergliedern.  
 Ob die synthetischen Urtheile möglich sind, ist eine Frage: die syn-  
 thetischen Urtheile a posteriori sind leicht möglich. Z.E. ein ieder  
 Körper ist schwer, das lehrt die Erfahrung. Nun bleibt noch die 5  
 Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori zu zeigen übrig, und das  
 ist schwer zu beantworten, macht aber den Geist der ganzen trans-  
 cendental Philosophie aus. Hätten die Philosophen dieses schon eher  
 untersucht, so wären sie in vielen Stücken schon weiter gekommen.  
 Die Mathematic hat eine Menge synthetischer Urtheile a priori. 10  
 Sie müssen also möglich seyn. Nun müssen wir sehen, wie sie möglich  
 sind, da die Vernunft über die Erfahrung eine große Menge solcher  
 synthetischer Urtheile macht. Ich habe einen Begriff, von dem soll  
 ich gar nicht etwas sagen, was in demselben liegt, sondern außer  
 ihm, und das zwar a priori ohne Beyhülfe der Erfahrung. Wie ist 15  
 das möglich? Z.E. alles, was geschieht, hat eine Ursache, d.h.: Es  
 muß dem, was geschieht, Etwas vorausgehen, worauf dieses nach einer  
 Regel folgt, und das, was geschieht, wird als Wirkung betrachtet.  
 Wie kann ich mir so a priori eine Erkenntniß erweitern? Diese Quae-  
 stio ist nie so allgemein aufgeworfen, da sie doch so überaus nöthig 20  
 ist. Ja, man kann sagen, daß die ganze Transcendental Philosophie  
 eine Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori  
 ist. Ehe wir von der Beantwortung dieser Frage ausführlich reden,  
 gehn wir noch zurück zu den analytischen Urtheilen.

Alle Urtheile müssen ein princip haben, welches das Criterium der 25  
 Wahrheit ist. Denn ohne das ist gar kein Unterschied zwischen  
 wahren und falschen Urtheilen. (Daß synthetische Urtheile ein anderes  
 princip haben müßten, sahen wohl die Metaphysiceer ein — Leibnitz  
 machte dazu das principium rationis sufficientis: den Satz glaubt  
 ieder, aber wie kommen wir dazu? Wolff wagte es, einen Beweis 30  
 dazu hinzuzufügen aus dem princip des Widerspruchs, — er sahe  
 aber wohl ein, daß er nicht zulänglich sey, sagte also in der Anmer-  
 66 kung dazu, / wenn dieser Beweis auch nicht stringent wäre, so könnte  
 man sich hier auf den gemeinen Menschen Verstand berufen. — Das  
 ist wohl wahr, wenn es aber ein Satz a priori seyn soll, muß er auch 35  
 a priori erwiesen werden — und völlig, dieser Satz kann auch nicht  
 das princip, d.h. Urteilsprincip, seyn, weil er selbst eines Beweises  
 bedarf. Welches ist das princip der analytischen Urtheile? Denn das  
 sieht ieder leicht ein, daß die synthetischen ein ganz anderes haben



müßen. — Denn es ist was anderes, Etwas zu sagen, was im Begriff liegt, als über den Begriff hinauszugehen. Das princip der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs: *cuilibet subjecti non competit praedicato ipsi oppositum*. Alle Analyse ist nichts anders  
 5 als das Bewußtseyn, daß ein gewisses Merkmal im Begriff des Dinges enthalten ist. Das Merkmal, das im Begriff des Dinges enthalten ist, ist zum Theil mit dem Dinge einerley. Jedes analytische Merkmal ist mit dem (nicht ganzen) Begriff identisch, sondern mit einem Theil des selben, z. E. ein ieder Körper ist ausgedehnt, ist  
 10 wirklich identisch geurtheilt. Alle analytisch bejahende Urtheile beruhen auf dem Satz der Identitaet: *Cuilibet subjecti competit praedicato ipsi identicum* (das praedicat kann *ex parte identicum* seyn, z. B. jeder Körper ist zusammengesetzt — oder total identisch, dann ist es ein leerer Satz). Der Mensch ist ein Thier, da sage ich nichts  
 15 als was ich schon im Begriff des Menschen denke. Der Satz der Identitaet zeigt nichts als die Analyse des Begriffs an (alle analytischen Urtheile sind leicht — und Sätze a priori — denn wir dürfen nur unsre Begriffe durchgehen und sehen was darinnen liegt, man giebt sie fälschlich für Erfahrungssätze aus). Es giebt auch analytische verneinende Urtheile. Analytisch verneinendes Urtheil ist ein solches,  
 20 wo ich durch die Zergliederung finde, daß ein gewisses Merkmal dem Dinge widerstreitet, z. E. kein Körper ist einfach. Das Einfache widerstreitet dem Zusammengesetzten. Das principium ist: alles das muß vom Dinge verneint werden, was dem Begriff des Dinges widerspricht — das principium contradictionis drückt die Verneinung aus,  
 25 bei welcher ich aus dem Begriff des Dinges nicht herausgehen darf. Sind dieses die principien aller analytischen Urtheile? Ja, alle sowohl / analytisch affirmirende als negirende Urtheile stehen unter dem 67 Satz des Widerspruchs. Denn wenn ein praedicat mit dem subject  
 30 identisch ist, so widerspricht sein Gegentheil dem subject und ich werde nach dem principium contradictionis die Falschheit gleich erkennen, wenn ich durchs principium identitatis die Wahrheit erkennt, und umgekehrt, ich werde durchs principium identitatis die Wahrheit gleich erkennen, wie ich durchs principium contradictionis die  
 35 Falschheit erkennt, dieweil ich hier von einem aufs andere schließen kann, so werde ich das principium contradictionis als das allgemeine princip aller analytischen Urtheile annehmen, z. E. ein Körper ist einfach, d. h. dem Begriff des Körpers widerspricht das Einfache, nicht das Zusammengesetzte. Es kommt ihm also das Zusammengesetzte zu.

Es ist gleich, ob ich sage: Ein Begriff widerspricht dem Dinge oder sein Gegentheil ist ihm identisch — und: ein Begriff ist dem Dinge identisch oder sein Gegentheil widerspricht ihm. Das principium contradictionis ist also das princip aller analytischen Urtheile. — Können wir nicht auch sagen, das princip aller menschlichen Erkenntniß? Responsio: Ja, dann ist es aber nicht ein princip, woraus alle Urtheile können abgeleitet werden, sondern ein Criterium der Wahrheit, welchem kein wahres Erkenntniß zuwider seyn muß, weil dann der Gedanke in sich selbst widersprechend ist, aber das was dem principium contradictionis nicht zuwider ist, ist deswegen nicht wahr, es ist also ein negatives Criterium der Wahrheit. Der Gedanke davon kann möglich seyn, aber die Sache ist nicht deswegen möglich: Z.E. wir können uns eine Kraft des Gemüths denken, wodurch wir anderer Gedanken denken, da ist nichts widersprechendes, die Sache ist deswegen noch nicht möglich. Hier kann das principium contradictionis kein Criterium der Wahrheit seyn. Aber das ist nach dem principium contradictionis falsch, daß ich zugleich denke und nicht denke — oder mit einem entfernten Gegenstande in unmittelbarer Verbindung stehe. Das principium contradictionis ist ein allgemeines princip aller Menschlichen Erkenntniß, aber nur die Falschheit daraus herzuleiten. Es ist wohl allgemein, aber nicht zureichend. Es kann kein Widerspruch seyn, und die Sache kann doch falsch seyn. Das principium contradictionis ist das allgemeine negative Criterium aller Wahrheit, was dem widerstreitet, ist falsch (das impossible in dem princip des Autors kann nichts seyn als die modalität — es soll bloß das apodictische des Satzes anzeigen — welches allemal, wie auch hier, nicht immer / nöthig ist auszudrücken, weil es sich von selbst versteht). Unser Autor drückt es aus: *Impossibile est aliquid simul esse et non esse*. Wie können wir dieses brauchen, da wir noch nichts von Zeit geredet, und so haben sich viele scharfsinnige Autoren versehen (Wir müssen erst, oder können vielmehr fragen, inwiefern ist Zeit möglich?). Der Autor glaubt, dieses sey zugleich die definition des Unmöglichen. *Impossibile quod est et non est* oder was sich selbst widerspricht. (Wie wir es ausgedrückt: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*, fällt das simul weg und gilt doch allgemein — denn einem subject kann nie ein ihm opponirtes praedicat zukommen — aber es kann wohl einem subject ein praedicat zukommen, welches einem andern praedicat desselben subjects opponirt ist, nur nicht zu derselben Zeit, z.B. ein bewegter Körper der

einfach ist, ist ein Widerspruch, aber ein Körper der in Ruhe und Bewegung ist, ist kein Widerspruch, nemlich succeßive wenn dem einen subject ein praedicat zukommen kann, was einem andern praedicat deßelben subjects oppositum ist, muß und kann man nur  
 5 durch Erfahrung erkennen, oder die Möglichkeit, daß ein Ding verändert werden kann, lehrt die Erfahrung.)

(Das principium contradictionis ist Critic der Möglichkeit und man kann auch sagen der Wahrheit, nur nicht das zureichende, sondern conditio sine qua non.) Wenn das ist, kann ich umkehren: was sich  
 10 nicht widerspricht, ist nicht unmöglich (cui competit definitio competit definitum). Das ist falsch, denn sonst wären alle Phantasien, die sich nicht widersprechen, Möglichkeiten. — Das principium contradictionis soll aller Erkenntniß vorhergehen, kann also nicht vom Begriff der Zeit abhängen. Einige haben es so ausgedrückt: ut aliquid  
 15 sit et non sit, das ist auch falsch, denn das ist möglich, daß ein Ding sey und nicht sey, aber succeßive. Alle Dinge können, wie wir wissen, verändert werden und die Veränderung ist eben die succeßio praedicatorum contradictorie oppositorum. Den Satz der Identitaet hat er so ausgedrückt: quicquid est illud est (der Satz der Identitaet  
 20 enunciirt das positive, was der Satz des Widerspruchs negative enunciirt; denn kämen dem subject identische praedicate zu, so müßte ihm das Gegentheil zukommen, das wäre praedicatum oppositum, das ist aber dem praedicatum contradictum zuwieder. — Dieser Satz des Widerspruchs ist das oberste logische negative princip, und der  
 25 Identitaet ist das oberste logische positive princip) (aus beyder principien Zusammensetzung entspringt ein drittes, nemlich principium / exclusi medii inter duo contradictoria, d.h. einem subject muß von 69  
 2 praedicaten, die opponirt sind, immer eines zukommen, denn lege ich ihm beyde zugleich bey, so hebt eines das andre auf, und ich  
 30 denke nichts; negire ich beyde, so denke ich auch nichts (logisch), das heißt, wo eines A, das andre non A ist. Wir vergleichen bey dem principium exclusi medii nicht 2 contradictorisch opponirte Urtheile, sondern ein Ding mit allen möglichen Praedicaten der Dinge überhaupt. Der Verstand geht darauf heraus, einen gegebenen Begriff  
 35 mit Praedicaten zu versehen aus allen Möglichkciten.) Das ist ein leerer Satz, alle leere Sätze sind nicht Mittel, zur Deutlichkeit zu gelangen, weil idem per idem erklärt wird, so entspringt kein deutlicher Begriff, e. gr. ein Körper ist, ist ein wahrer Satz, aber leer, und ebenso der Satz quicquid est aliud est. Wenn ich den Begriff durch



sich selbst erkläre, so habe ich nichts anders gedacht. Bei unsrer Erklärung haben wir nicht gesagt: *praedicatum subjecto per tale identicum*. Das wäre auch leer, z. E. Körper ist Körper, sondern *ex parte identicum*. Das *praedicat* ist ein *criterium falsitatis* aller menschlichen Erkenntniß, aber ein positives wirkliches *praedicat* aller analytischen Urtheile, die sich aus demselben ableiten und beweisen lassen. (Ein analytisches Urtheil ist ein solches, wo das *subject* und *praedicat* identisch ist; lege ich nun dem *subject* ein identisches *praedicat* bei, so lege ich ihm ein *oppositum* bei und widerspreche mir daher selbst — beym synthetischen aber nicht, weil da *subject* 10 und *praedicat* nicht identisch sind.) Nun kann die Wahrheit der analytischen Urtheile nicht anders erkannt werden, als daß entweder das *praedicat* mit dem *subject* identisch ist, oder sein Gegentheil dem *subject* widerspricht. Bey synthetischen Urtheilen ist aber kein Widerspruch, darum kann ich sie nach dem *principium contradictionis* nicht beurtheilen, z. E. daß Etwas geschieht, ohne daß etwas vorher geht, widerspricht sich nicht, indeßen ist es doch falsch. Es entsteht nur alsdenn ein Widerspruch, wenn dasselbe aufgehoben wird, was im Begriff des *subjects* gesetzt ist. Die Wahrheit der synthetischen Urtheile beruhet nicht auf dem Satz der Identität. Denn 20 darin besteht das synthetische Urtheil, daß ich was andres setze, als was dem Dinge identisch ist, z. E. alles was geschieht, hat seine

70 Ursache. Ursache ist / mit dem was geschieht nicht identisch, sondern ist ganz was andres.

Der Autor sagt, *nihil negativum* ist soviel als *impoßibile*, das ist 25 so gewöhnlich, und recht gut. Es wird unterschieden vom *nihil privativum*, welches einen Mangel bedeutet, z. E. Licht ist etwas positives, Finsterniß etwas negatives. Helle Finsterniß ist ein *nihil negativum*. *Nihil negativum* ist das, wovon gar kein Gedanke möglich ist. Ich kann etwas affirmirendes und negirendes denken, 30 ich denke aber gar nichts, wenn ich affirmirendes und negirendes zugleich denke, c. gr. Helle Dunkelheit. Hier kann ich nicht Dunkelheit denken, weil ich Helligkeit denke, und nicht Helligkeit, weil ich Dunkelheit denke — also gar nichts. Wenn ich entgegengesetzte Dinge denke, so hab ich 2 Gedanken, setze ich sie zusammen, so denke ich gar 35 nichts. Man muß sich beim Fortgange der Erkenntniß hüten, reelle Gedanken so zusammen zu paaren, daß zuletzt gar nichts gedacht wird.

Contradiction wird eingetheilt in *veram et apparentem*, z. E. *pia* *fraus* scheint keiner zu seyn und ist doch ein wirklicher Widerspruch,



denn der fromm ist, kann nicht betrügen u.v.v. Daß die Erde den Mond unmittelbar anzieht, ohne ihn zu berühren, ist ein Schein Widerspruch. Ferner sind sie latenter, wo die contradiction nur durch Analysis kann erkannt werden, z.E. eine erlaubte Nothlüge ist ein  
 5 verborgener Widerspruch; man muß erst den Begriff zeigen, denn Noth kann keine Erlaubniß zu lügen geben — Patenter, wo keine Zergliederung nöthig ist. Man muß nicht jemanden gleich des offenbaren Widerspruchs beschuldigen, denn wäre er ihm bekannt, so würde er sich nicht widersprechen. Die patenten sind also nur  
 10 relativ patenten. Will man einen der absurditæten, i.e. des contradictorischen patentis beschuldigen, so muß er latentem in patentem verwandeln, und beharret der Gegner doch dabey, so nimmt er eine absurditæten an.

/ Neben bey können wir noch das principium exclusi medii inter 71  
 15 duo contradictoria anführen. 2 opposita praedicata, A et non A, kann man nicht zugleich setzen, das ist ein Widerspruch. Zwey entgegengesetzte Praedicate zugleich aufzuheben geht auch nicht an, sondern eines muß dem Dinge zukommen, das sagt das principium exclusi medii etc., z.E. rund oder nicht rund, beyde können nicht dem  
 20 subject zukommen nach dem principium contradictionis, aber beyde auch nicht vom subject verneinet werden nach dem principium exclusi medii etc. Dieses läßt sich nicht herleiten aus dem principium contradictionis: denn wenn 2 opponirte Praedicate Einem Dinge nicht zukommen können, sondern eins verneinet werden muß, so  
 25 wird zugleich das andre dafür gesetzt. Mithin ist das principium contradictionis doch das Erste. Nach diesem princip können wir viele analytische Urtheile a priori machen, wir dürfen den Begriff zergliedern und sehen, was drin enthalten ist, und das eine davon bejahen, oder sein Gegentheile verneinen, z.E. Körper, da denke ich  
 30 mir ein Ausgedehntes. Ich sage also, ein Körper ist ausgedehnt, oder kein Körper ist nicht ausgedehnt. — Das ist ein analytisches Urtheil a priori. Aus allen Begriffen, die sich zergliedern lassen, kann man analytische Urtheile a priori fällen; sind sie einfach, so können sie nicht zergliedert werden, z.E. Seyn, Etwas. — Wir kommen jetzt  
 35 zu den synthetischen Urtheilen. — Die Erfahrung ist etwas anders als eine Kette synthetischer Urtheile a posteriori. Wir wollen aber nicht fragen: Wie sind synthetische Urtheile a posteriori möglich, das ist deutlich, z.E. / ich habe Gold, ich will mehr davon wissen, 72  
 als in meinem Begriffe von Gold liegt, so nehm ich die Erfahrung

zu Hilfe, setze es in verschiedene Umstände, wodurch ich mehr und mehr davon gewahr werde und bemerke, z. E. biegsam, feuerbeständig etc., denn hab ich ein synthetisches Urtheil a posteriori. Die ganze Erfahrung ist nichts als die synthesis von Wahrnehmungen. Bewußtseyn der Empfindung ist Wahrnehmung. Von puren Empfindungen kann man sich keine Begriffe machen und sie andern nicht mittheilen, denn es ist die Art, wie man sich bey etwas befindet. Ein anderer befindet sich wieder anders. Aber von der synthesis der Wahrnehmungen kann man sich Begriffe machen. Weil wir da nicht paßiv sind, kann uns also alles das bewußt seyn, was wir thun möchten. 10

Die Erfahrung giebt synthetische Urtheile a posteriori. Können wir nicht synthetische Urtheile a priori haben? Auf der Beantwortung dieser Frage beruht die Möglichkeit der ganzen Metaphysie. (viele leugnen synthetische Urtheile apriori und eben dadurch die ganze Metaphysie — ist Metaphysie möglich, so sind auch solche 15 synthetische Urtheile a priori möglich, und ob sie es sind, ist die 73 erste Cardinal Frage in der Metaphysie. / Wir finden hier gleich große Schwierigkeiten. — Wir legen einem subject ein praedicat bey, was in dem Begriffe desselben nicht lag, z. B. alle substanzen sind beharrlich, alle accidenzen veränderlich, das ist ein synthetischer Satz. Im Begriff der substanz liegt nichts, als daß sie keine Eigenschaft eines andern Dinges, sondern ein Ding selbst ist. — Ist es a priori oder a posteriori? Um das zu unterscheiden, muß man sehen, ob der Satz eine Nothwendigkeit enthält oder nicht. Denn die Erfahrung lehrt bloß, daß Dinge sind, nicht daß sie seyn 25 sollen. — Hier bey diesem Satz ist Nothwendigkeit, also a priori. Wenn etwas entsteht, was vorher nicht war; so sagen wir, es muß eine Ursache haben. — Das ist ein synthetischer Satz, denn das Geschehen ist was anders als Ursache haben. — Es ist also ein synthetischer Satz und zwar a priori.) Zuerst fragen wir: sind zur Möglichkeit der Erfahrung oder synthetischer Erkenntniße a posteriori nicht gewisse synthetische Urtheile a priori nöthig? Muß es nicht gewisse synthetische Urtheile a priori geben, durch die die synthetischen Urtheile a posteriori möglich sind? und die waren gewiß wahr, weil sie der Erfahrung zu Grunde liegen, und die ist wahr. — 35 Wir sehen also zuerst: ob eine Erfahrung möglich sey, ohne synthetische Urtheile a priori zum Grunde zu legen?

74 / Erfahrung hat Materie, i. e. data, und Form, i. e. die Verbindung der datorum. Die Materie machen die Wahrnehmungen aus. Erfahrung

ist die Einheit mannigfaltiger Wahrnehmungen. Die Einheit ist die Form der Wahrnehmungen. Hier muß doch eine Regel der Verknüpfung der Wahrnehmungen seyn, durch welche alle Erfahrung möglich ist. Diese Regel kann nun nicht wieder a posteriori seyn, 5 denn sie muß vor aller Erfahrung vorher gehen, also a priori. Es wird also eine Regel a priori geben müssen von der Einheit der Wahrnehmungen, die die Erfahrung möglich macht. Es werden synthetische Sätze a priori seyn, die die principien der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, vorausgesetzt, daß Erfahrung nicht ein aggregat 10 der Wahrnehmungen ist, sondern eine nach gewissen Regeln geordnete Einheit der Wahrnehmungen, welches wir in der Folge noch illustriren werden. Nun sind wir bis dahin gekommen, von weitem, als in der Dämmerung zu sehen, daß auf gewisse Weise synthetische Urtheile a priori müssen möglich seyn; weil selbst welche der Er- 15 fahrung zu Grunde liegen müssen. Nun müssen wir forschen, welche synthetische Sätze mögen wohl a priori vor aller Erfahrung vorher gehen. — Ich bemerke in meiner Erfahrung zweyerley: Anschauung, die beruht auf den Sinnen und heißt empirische Anschauung / und 75 Begriff, der beruht nicht auf den Sinnen sondern kommt durch Kategorien zu Stande, beruht also auf dem Verstande. Ich habe also Anschauung, die gehört für die Sinne und Begriffe, die gehören für den Verstand. Nun fragt es sich: Ob es Anschauungen und Begriffe a priori gäbe, oder alles a posteriori sey. Die Empirische Anschauungen sind Vorstellungen eines Gegenstandes, wie unsre 25 Sinne davon afficirt werden. Die empirische Anschauung hat zwey Stücke: Materie und Form, und die empirischen Begriffe auch. — Die Materie alles empirischen — der empirischen Anschauung, ist Empfindung, die Form ist die Gestalt. Der Begriff hat Materie, d. i. Inhalt, Vorstellungen, Data, die gegeben sind — die Form ist 30 reflexion des Verstandes, wodurch er die Empfindungen so zusammen bringt, daß er Etwas allgemeines dadurch denkt. Der Begriff ist eine durch den Verstand bearbeitete Summe der Empfindungen. Das empirische macht die Materie aus in den Wahrnehmungen und Anschauungen und Begriffen. — Das empirische beruhet auf Empfin- 35 dungen, die sind a posteriori. Die Materie aller Vorstellungen ist die Empfindung und uns a posteriori gegeben. — Lasse ich alles aus der Anschauung weg, so behalt ich doch noch die Form, d. i. die Gestalt. Vor aller empirischen Anschauung ist Etwas empirisches, d. i. Empfindung, und Etwas, / was a priori kann vorgestellt werden. In 76



iedem empirischen Begriffe ist materie, i. e. Empfindung, und die Form, die gehört für den Verstand, denn sie ist logisch. Nun kann ich das Intellectuelle, die Form, behalten, wenn ich alles empirische weglassse, z. B. bey der Kreide lasse ich die Anschauung weg, so bleibt nur die Form übrig, Grösse, Gestalt, das ist a priori. Die Erkenntniße a priori von der Form der Anschauung und der Form der Begriffe sind der Grund synthetischer Urtheile a priori. Wir müssen also Begriffe haben, die vor aller Erfahrung möglich sind, ihr zu Grunde liegen und synthetisch sind. Empfindung macht die Materie aller Erfahrung aus. Lassen wir das alles weg, so bleibt doch die Gestalt übrig. Im leeren Raum kann ich mir 1000ley Gestalt fingiren. In der Geometrie werden reale Gestalten a priori gedacht, z. E. Kegel etc.: Ich werde also das von ausgedehnten Wesen, was übrig bleibt, wenn ich alle Materie der Wahrnehmung weglassse, die Form der Anschauung nennen. Beym Körper denke ich mir nichts als Raum und Gestalt, d. i. die Form der Anschauung. Die Vorstellung des Raumes hat Jeder / a priori, daß er in der Länge, Breite und Höhe ausgedehnt sey, daß zwischen 2 Puncten eine gerade Linie möglich — daher sind sie schlechthin nothwendig. Wir haben also eine Anschauung des Raumes. — Lassen wir alles empirische weg, als Schwere, Dichtigkeit und Farbe, so behalte ich Form und Gestalt übrig. Nun frage ich, kann ich das auch weglassen? Ja, dann bleibt mir aber kein Körper übrig. Durch Körper denke ich mir eine Substanz, der Begriff bleibt mir also noch übrig. Durch Substanz denke ich ein subject, das keines andern praedicat ist. Da komme ich nun schon auf Begriffe. Es ist ein Begriff, der übrig bleibt, wenn ich alles andre vom Gegenstand weglassse. Jeder Körper hat eine Kraft in sich, d. i. ein Grund der Handlung, das ist wieder ein Begriff. Form hat er, eine Menge von Theilen — oder er ist ein ganzes, da darf ich auch den Raum nicht denken. Endlich bleibt noch der Begriff von einem Dinge übrig, das Substanz ist, Kraft hat, Theile, ein ganzes ist, welches keine Gestalt und Figur voraussetzt. Zuletzt bleibt also reine Anschauung übrig, / und bleibt die weg, so der reine Begriff: der ist rein, weil er nichts empirisches enthält und hat auch keine Anschauung, ist also transcendental. Alle reinen Begriffe gehören dem Verstande zu. Die Anschauungen liegen ihnen zum Grunde, sie liefern das object — unser Verstand reflectirt, schaut aber nicht an. Was sind Anschauungen? sie sind nichts als Arten, wie unsre Sinne vom object afficirt werden. Wir haben keinen intellectum arche-



typum, der die hervorbringende Ursache der Dinge wäre, daß der Gegenstand mit der Vorstellung zugleich entspringe. Weil dieses also nicht ist — wie können wir uns die Gegenstände vorstellen, die der Verstand nicht hervorbringt? Eine jede Vorstellung muß mit dem  
 5 Gegenstände übereinstimmen, sonst ist es kein Erkenntniß. Die Übereinstimmung ist 2fach möglich, entweder wenn meine Vorstellung den Gegenstand hervorbringt, oder wenn der Gegenstand meine Vorstellung hervorbringt. Da nun unsre Erkenntniß nicht von der Art ist, daß sie selbst Gegenstände hervorbringt; so bleibt nur das / übrig, 79  
 10 daß die Dinge selbst die Erkenntniß hervorbringen, das sind also Erkenntniße, die auf der Art beruhen, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Darauf beruhet alle unsre Erkenntniß. Gesetzt, wir würden von keinem Dinge afficirt, so könnten wir von keinem Dinge einen Begriff haben. Die Eigenschaft der Vorstellungskraft, die uns  
 15 anzeigt, wie wir von den Dingen afficirt werden, ist Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist also eine Receptivitaet, Empfänglichkeit, nach der wir von Dingen afficirt werden. Demnach sind alle Anschauungen sinnlich. Denn wenn uns nichts afficirt, so haben wir auch keine Vorstellung, denn wenn wir objecte erkennen sollen, die uns gegeben  
 20 sind, so können wir niemals die geringste Vorstellung davon haben, wenn sie uns nicht afficiren. Empirische Anschauungen gehören also zur Sinnlichkeit und sogar reine Anschauungen werden dazu gehören, z. B. die empirische Anschauung vom Körper enthält Wärme, Kälte, aber wenn wir auch nur den Raum, auch die Ausdehnung des Kör-  
 25 pers nehmen, so wird das als reine Anschauung nichts anders sein als die Form unsrer Sinnlichkeit, von Dingen afficirt zu werden durch äußere Umstände. / Der Raum ist also nichts als die Form 80  
 der äußern Anschauung. Ebenso ist es mit der Zeit. Wir finden in unsrer Seele Veränderungen und Neigungen des Willens, wenn wir  
 30 alles zusammennehmen, so ist doch immer eine Verknüpfung da, da entweder etwas zugleich ist, oder eines auf das andre folgt. Die Zeit ist also das zugleich und aufeinander sein, sie ist also nichts als die Form der inneren Anschauung, oder des inneren Sinnes. Vor aller Erfahrung gehet also vorher die reine Form der Sinnlichkeit, a priori  
 35 können wir nichts von Empfindungen wissen, z. E. wer kann der Aloe ansehen, daß sie bitter sey? aber das können wir a priori wissen, wie wir von Dingen werden afficirt werden, die bloße Gestalten sind, z. E. vom Würfel lasse ich alles empirische weg, so behalte ich doch noch die Gestalt, sehe ich sie von der Ecke, so erblicke ich 3 Qua-

drate, das kann ich a priori wissen, denn das ist reine Anschauung. Also giebt's Erkenntniße a priori, die möglich sind in Ansehung der reinen Anschauung. Wir finden also in unsrer Sinnlichkeit eine Regel, wodurch wir Anschauungen a priori fähig sind, mehr aber freylich nicht, als die Form der Anschauungen. Auf der andern Seite haben wir auch reine Vernunft Begriffe. Ein jeder Gegenstand der Erfahrung muß ein subiect einer substanz seyn. Wir können uns also verschiedene Begriffe a priori durch den bloßen Verstand denken, denn das bloße Denken kann abgesondert von aller reinen Anschauung betrachtet werden, / abgesondert von aller Anschauung und sinnlichen Empfindung. Die Eigenschaften der Dinge, sofern sie Gegenstände des reinen Denkens seyn, kann ich ebenso gut a priori wissen als die Gegenstände der reinen Anschauung. Hier ist's klar, daß wir keiner Erkenntniß a priori fähig sind von Dingen der Erfahrung, denn alles beruhet auf der Form der sinnlichen Anschauung, die kann ich a priori wissen, denn vom Raum kann ich was a priori sagen, ohne daß ein Gegenstand da ist. Ich kann vieles a priori sagen ohne Erfahrung, so ferne die Gegenstände der Erfahrung von mir gedacht werden, und wenn ich das, was ich ansehaue, nicht dächte, so könnte ich gar nicht sagen, daß ich Erfahrung hätte. Nun habe ich also Anschauung a priori. Die Anschauungen sind Formen der Sinnlichkeit, die ich vorher wissen kann; denn ehe ich afficirt werde, muß sich das Gemüth doch eine Form vorstellen, wie es werde afficirt werden. Wir würden aber auch keinen Begriff von Dingen kriegen, die da angesehen werden, wenn wir keine Anschauung denken könnten. Wir können uns Begriffe von Dingen überhaupt nur durch den Verstand machen, wenngleich kein Gegenstand gegeben ist, indem wir uns nur die Art vorstellen, wie wir den Gegenstand denken können. Wir sehen also, aller Erfahrung liegt a priori zu Grunde eine Verstandes Anschauung, die nichts ist als die Form unsrer Sinnlichkeit, durch die es möglich ist, daß wir etwas wahrnehmen können und daß alle empirische Anschauungen endlich sind, 2 reine Begriffe a priori, denn da die Erfahrung nicht allein durch Wahrnehmung möglich ist, sondern Begriffe noch dazu kommen müssen, so müssen Begriffe a priori zu Grunde liegen, wodurch ich Wahrnehmungen unter Begriffe bringen kann: die liegen der Erfahrung zu Grunde als substanz, und hätten wir nicht Begriffe a priori, so würden wir auch keine bekommen. — Die Empfindungen machen keinen Begriff. Diese Erkenntniß a priori wird also 2 Theile haben,

der erste enthält die Form der Sinnlichkeit a priori, der andre die / Form des Verstandes oder Denkens a priori. Wenn wir also die erste 82  
 Quelle der Erfahrung betrachten wollen, so haben wir zwey, die  
 eine ist aesthetisch, die zeigt, was zu den Sinnen gehört, und wie  
 5 wir von den Gegenständen afficirt werden, die andre ist logisch und  
 betrachtet die Form des Denkens. Wir haben also transcendente  
 Aesthetic, die die Anschauung a priori und die Bedingungen der Sinn-  
 lichkeit a priori betrachtet, und durch die werden wir die Mög-  
 lichkeit der aesthetischen Urtheile erkennen, und wenn wir diese syn-  
 10 thetische Erkenntniß a priori in ihrem ganzen Umfange nach werden  
 durchgegangen seyn, so können wir sagen, wir haben a priori Grund-  
 sätze, worauf die Möglichkeit der Erfahrung, die auf alle Gegenstände  
 geht, beruht; wir werden zeigen, daß sie gewiß sind, weil die Er-  
 fahrung gewiß ist und sie auf ihnen beruht. Wir werden die Gränzen  
 15 der Erkenntniß a priori bestimmen können. Diweil alle Erkenntniße  
 a priori keine Bedeutung haben, als daß sie Bedingungen der Mög-  
 lichkeit der Erfahrung sind, so können sie auch nicht weiter als auf  
 dem Feld der Erfahrung gelten. Die Bemühung der Transcendental-  
 philosophie wird also seyn, zu zeigen, daß alle unsre Erkenntniße a  
 20 priori nicht weiter als auf Gegenstände der Erfahrung gehen können,  
 und unsre Vernunft also hindern, die Gränzen der Erfahrung zu über-  
 steigen und Versuche zu wagen, die auf mögliche Gegenstände der  
 Erfahrung abzuwecken. —

Die Art, wie wir von Dingen afficirt werden, macht die sinnliche  
 25 Vorstellung möglich. — Alle sinnliche Anschauung hat eine gewisse  
 Form, die der menschlichen Natur eigenthümlich ist. Die äußere  
 sinnliche Ansehuung hat die Form, daß uns alle äußere Dinge im  
 Raum erscheinen. Das ist eine besondre Art, wie wir Dinge anschauen.  
 Keine Sache an sich selbst, sondern Form der Sinnlichkeit, daß  
 30 aus den Vorstellungen Verhältnisse entspringen, die Verhältnisse des  
 Raums sind. Auch die Zeit ist die Form der / reinen Anschauung; 83  
 sie ist doch nicht etwas, das wir unmittelbar erkennen, und nach  
 dieser doppelten Form der Sinnlichkeit sind alle Vorstellungen mög-  
 lich. Die müssen wir zuvor erkennen, ehe wir Eindrücke haben. Wir  
 35 werden also Ansehuungen a priori haben, ohne daß uns Gegenstände  
 gegeben sind. Wir dürfen nichts als die Form der Anschauung haben,  
 die beruhet nicht auf den Dingen, sondern auf uns. Nach der Ver-  
 schiedenheit der subiecte wird man von denselben Dingen auf ver-  
 schiedene Art afficirt werden, z. B. der Rabe wird durch ein faules



Aas angenehm afficirt und wir laufen davon. Jedes subiect hat seine  
 eigne Art afficirt zu werden. Seine Vorstellung beruht also nicht auf  
 dem obiect, sondern auf der besondern Art der Anschauung. Unsre  
 menschliche Natur ist von der Art, daß, wenn wir von äußerlichen  
 Dingen afficirt werden, sie uns im Raume vorstellen, diese Form 5  
 der Anschauung kann man allein a priori betrachten, weil sie ieder  
 Vorstellung zu Grunde liegt, also vor denselben vorhergeht. Ebenso  
 kann die Zeit a priori erwogen werden, d. i. die Form, durch die  
 wir unsern innern Zustand erkennen. — Das ist alles möglich, weil unsre  
 Anschauung sinnlich ist. — Die beruht auf der Receptivität, Emp- 10  
 fänglichkeit, von Dingen afficirt zu werden. Wir können uns ein  
 Wesen denken, das durch spontaneitaet anschaut aus eigener Kraft,  
 84 durch sich / selbst ohne von Gegenständen afficirt zu werden, so  
 stellt man sich Gott vor, wie dieses möglich, können wir nicht ein-  
 sehen als vielleicht dadurch, daß die Erkenntniß Kraft Dinge her- 15  
 vorbringt, denn afficirte er sie, nicht sie ihn, davon haben wir aber  
 auch keine Begriffe: unsre Anschauung ist receptivitaet. Unter An-  
 schauung verstehen wir die sinnliche Anschauung durch alle  
 organe, nicht bloß durchs Gesicht. Bey aller Art, wie wir afficirt  
 werden, sind zwo Stücke: Materie, d. i. Empfindungs Eindruck und 20  
 Form, d. i. die Art, wie die Eindrücke in meinem Gemüth vereinigt  
 sind. Sonst hätte ich Millionen Eindrücke, aber keine Anschauung  
 von einem ganzen obiect. Die Anschauung beruht eben so auf der  
 Natur als die Empfindung, die hat vermuthlich jeder anders, ob wir  
 gleich dazu dieselben Worte haben. Alle objecte unsrer Anschauung 25  
 sind Erscheinungen. Wir sehen nie Dinge, wie sie sind, sondern wie  
 sie unsren Sinnen vorkommen — wenn ein Wesen, intellectuelle An-  
 schauung hätte, wie wir von Gott denken, das würde die Wesen an-  
 schauen, wie sie sind, nicht wie sie erscheinen. Unsre Anschauungs  
 Vorstellungen sind nur Vorstellungen über die Erscheinungen der 30  
 Dinge. Wir kennen also nur der Dinge Erscheinungen. — Zu unsrer  
 Erfahrung gehört also 1tens Anschauung, 2tens Denken, was nicht  
 zu den Sinnen gehört. Anschauen heißt nicht Erfahrung haben. Er-  
 fahrung ist ein Erkenntniß, das wir vom obiect der Anschauung  
 haben. Dazu gehört also denken, das kann besonders erwogen werden. 35  
 85 / Das Denken macht einen Theil der Erfahrung aus, insofern der  
 Verstand daran theil hat. Das Anschauen ist ein theil der Erfahrung,  
 insofern die Sinnlichkeit daran Antheil hat. Alles empirische können  
 wir weglassen, so bleibt reine Anschauung übrig, d. i. Raum und



Zeit. Lassen wir das weg, so bleibt das reine Denken übrig — wenn wir uns Gegenstände überhaupt denken und die Bedingungen unter welchen sie sind, so nennen wir das Reine Verstandes Begriffe oder categorien. Sie kommen vom Aristoteles her, da er aber kein princip hatte, sie mit Sicherheit abzuzählen und nicht deduciren konnte, von wo wir sie haben, so geriethen sie zuletzt in Verfall, weil man hier keine Sicherheit hatte. Er nannte sie auch praedicamenta. Wir wollen im voraus ein System der categorien entwerfen, die alle Begriffe erschöpfen, deren sich der Verstand bedient bey der Erfahrung. (die Untersuchung, wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich, heißt Critic der Vernunft.) Jedes System der Erkenntniß heißt, wenn ihr keine Critic vorhergeht, dogmatisch. Wir können uns also eine dogmatische Metaphysic denken. Und so ist bisher alle Metaphysic gewesen. — Alles dogmatische Verfahren ohne Critic — welches man auch anticritisches Verfahren nennen könnte — ist aber ein Wagstück / der Vernunft. — Diese Frage zerfällt in 2. 1<sup>tens</sup>: Wie sind speculative Begriffe, 2<sup>tens</sup> Urtheile möglich a priori? Der Begriff des Grundes ist ein synthetischer Begriff, denn ich denke mir darunter Etwas, worauf Etwas andres nach einer Regel folgt. Ehe wir diese Frage beantworten können (nehmlich wie kann unsre Vernunft ein mannigfaltiges verknüpfen, ohne die Regel der Identitaet) müßen wir die Tafel der Begriffe a priori, die überall zum Grunde liegen, darstellen. Erst der Urtheile, hiemit hängt zusammen alle Eintheilung der Begriffe

|    |                 |                |               |
|----|-----------------|----------------|---------------|
| 25 | 1)              | 2)             | 3)            |
|    | Quantitaet      | Qualitaet      | Relation      |
|    | Universalitaet  | affirmative    | categorische  |
|    | Particularitaet | negative       | hypothetische |
|    | Singularitaet   | infinite       | disiunctive   |
| 30 |                 | 4)             |               |
|    |                 | Modalitaet     |               |
|    |                 | problematische |               |
|    |                 | aßertorische   |               |
|    |                 | apodiktische   |               |

35 Es sind also so viel categorien als Momente des Verstandes beym Urtheilen. Wir haben durch diese Tabelle den Vorthail, daß wir den Ursprung derselben einsehen. — Die Logic handelt von Verknüpfungen der Begriffe, die Metaphysic vom Ursprunge derselben. Wir sehen

hieraus, daß der Verstand dieselbe Handlung ausübt, wenn er sich Begriffe macht, als wenn er sie verknüpft.

87 / Alle Verstandes Handlungen reduciren sich auf Urtheile. So viel Momente iedes Urtheils, so viel Momente in Ansehung des Denkens der obiecte überhaupt müssen seyn, d. i. so viel momente der Urtheile 5 da sind, so viel categorien müssen wir haben.

| 1)         | 2)          | 3)                          |    |
|------------|-------------|-----------------------------|----|
| Quantitaet | Qualitaet   | Relation                    |    |
| Unitas     | Realitaet   | Substanz cum accidenz       |    |
| Multitudo  | Negation    | cauða cum cauðato           | 10 |
| Omnitudo   | Limitation  | actio mutua oder eommercium |    |
|            | 4)          |                             |    |
|            | Modalitaet  |                             |    |
|            | poßibilitas |                             |    |
|            | existentia  |                             | 15 |
|            | neceßitas   |                             |    |

Diese Categorien kann man praedicamenta nennen. Unter diesen Grundbegriffen stehen abgeleitete, die heißen praedicabilia: Unter Omnitudo liegt Ganzes, Vollkommenheit, unter Multitudo: numerus, Infinitudo, unter ordo etc, und so kriegen wir ein völliges System 20 des reinen Denkens ohne Rücksicht auf die Anschauung, die gedacht werden soll. — Raum, Zeit und Empfindung gehören zur Sinnlichkeit, also nicht zu den Categorien — Wir theilen daher die transcendente Philosophie in 2 Theile: in die transcendente Aesthetic, d. i. scientia sensuum, die Wissenschaft von der Sinnlichkeit und ihren 25 Vorstellungen a priori. — Die Wissenschaft von den sinnlichen Erkenntnißen a priori handelt also von nichts als vom Raume und Zeit, denn andre sinnliche Erkenntnisse giebt's nicht — Sie ist also einganz abgesonderter Theil — und transcendente Logik, die enthält das Reine Denken a priori oder die Reine Form des Verstandes. — Diese 30 transcendente Logik unterscheidet sich von der gemeinen dadurch: diese betrifft die Erkenntniß ohne sich zu bekümmern, ob die Gegenstände / a priori oder a posteriori sind, iene betrachtet die Erkenntniße des Verstandes, insoferne sie nicht a posteriori seyn können oder die Möglichkeit der Reinen Verstandes Erkenntniß a priori, hieher 35 gehören die Categorien. Aristoteles hatte 10 (viele sind von uns) 1. Substanz und Accidens, 2. Qualitas, 3. Quantitas, 4. Relation, 5. Actio paßio, 6. Quando (gehört zur Zeit), 7. Ubi, 8. Situs (die

beyde gehören zum Raume), 9. Habitus (das ist Geschicklichkeit wozu, daß ein Ding zu einer Form empfänglich ist. Habilitaet).

Bey Versuchen fand er, daß ihm noch was fehle, nahm also noch 4 postpraedicamenta an: oppositum, prius et posterius, simul, motus 5 (ist gar empirisch), habere (das kann auch keine categorie seyn). Wir haben durch diese Tabelle den Vorthail, daß wir nicht aufs gerathe wohl Begriffe zusammensuchen, sondern hier können wir die Elemente unsres Reinen Verstandes abzählen, so daß keine Lücke übrig bleibt. (Wir haben auch die gehörige Ordnung und werden 10 lieber von der Quantitaet anfangen, weil das die klarsten sind, als von der Modalitaet wie der Autor, die sind schon weit schwerer, doch müssen wir ihm hier schon folgen). Die Praedicabillen sind auch Reine Verstandesbegriffe, aber aus den Categorien hergeleitet; der Begriff des ganzen ist ein Praedicabile, das unter der Categorie der 15 Omnitudo steht, und so können wir viele Praedicate unter dieser Categorie haben. Wenn man itzt von Categorien, Praedicamenten und Praedicabilien redt, so scheint man die alte scholastische Philosophie aufzuwärmen. — Es sind aber in der That nichts als die Namen übrig vom Aristoteles, dessen Ansicht, die Reinen Vernunft 20 Begriffe herzuzählen und unter ein Register zu bringen, sehr gut und eines Philosophen würdig war, aber nicht reüßirte. — In jedem System zeigt sich bey dem geringsten Mangel eine Lücke, weil da eine Idee des ganzen zum Grunde liegt. Bey einem Sandberge sehen 89 wir das nicht, wenn einige Körner fehlen, aber bey einer Pyramide 25 gleich. Eben dieses findet auch statt, wenn wir ein System der Categorien entwerfen. — Wir können denn wissen, welches die Begriffe sind, die den ganzen Umfang der Reinen Vernunft ausmachen. — Was sind Categorien? Sie sind Reine Vernunft Begriffe, d. i. solche, die völlig a priori sind. Ein Erfahrungs Begriff hat aber so seinen 30 Sitz im Verstande als die Categorie, z. E.: der Begriff vom Körper, wo aber noeh viel empirisches ist, d. i. was nichts weiter enthält als Empfindung — und auch Reine Anschauung als Raum, der, wie gesagt, sich a priori vorstellen läßt. Lassen wir das alles weg, so bleibt Substanz, Kraft etc. übrig. Der Reine Vernunft Begriff 35 liegt in der Erfahrung, wo ich alles andre lassen muß, was zur Sinnlichkeit gehört. Das ist 1<sup>ten</sup>s Empfindung, 2 Anschauung, wodurch der Gegenstand erscheint. Hier bleibt nun also nichts übrig als das Reine Denken der Erscheinung, das sind die Categorien. Sie sind also das Reine Denken über die Gegenstände, sofern sie durch An-

schauung gegeben sind. Unsre Erfahrung besteht im Anschauen und Denken. Die empirische Anschauung ist die Art, wie wir von Dingen afficirt werden. Dadurch wird nichts gegeben als Erscheinung. Die 90 kann der Materie und Form nach betrachtet werden. / Raum und Zeit gehört in die Aesthetie. Zur Erfahrung gehört auch das Denken; 5 der Begriff a priori, wodurch das Denken allein bey der Erfahrung möglich ist, ist Categorie. Hier abstrahiren wir vom Unterschiede aller Obiecte der Erfahrung, so wohl in Ansehung der Empfindung, als Anschauung. Die Categorien sind Vorbedingungen der Erscheinungen, wodurch Erfahrungsbegriffe entstehen, obgleich sie keine Er- 10 fahrungsbegriffe sind. — Unsre gemeine Sprache enthält schon alles das, was die transcendente Philosophie mit Mühe herauszieht. — Diese Categorien sind schon alle bey uns enthalten, denn ohne sie wäre keine Erfahrung möglich, z. B.: Es ist Schnee gefallen. Hierin liegt, daß Schnee ist, Substanz; gefallen, bedeutet ein accidens, auf 15 die Erde, bedeutet einen Einfluß, das ist actio, gehört also zur causa. Heute bezieht sich auf die Zeit, gefallen auf den Raum. Lassen wir alle Empfindungen weg, auch Raum und Zeit, so bleibt substanz übrig, die auf gewiße Weise handelt, sie müssen also verbunden werden, daß der Erfahrungsbegriff entsteht. Setzen wir, wir hätten nicht 20 solehe pure Reine Verstandesbegriffe, so könnten wir gar nicht denken noch sprechen. — Erfahrung ist die Anordnung der Erscheinungen und der Begriffe, die Begriffe sind Categorien, sie sind also die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, insoferne das Denken dazu gehört — so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit 25 der Erfahrung sind, insoferne Anschauung dazu gehört. Categorien sind Reine Verstandesbegriffe, ohne welche keine Erfahrungsbegriffe wären, mithin keine Erfahrung. Durch sie werden die Anschauungen 91 in einen Erfahrungsbegriff gebracht / — und nun müssen noch Eindrücke der Sinnlichkeit dazu kommen. Die transcendente Aesthetie 30 enthält die Elemente unsrer Erkenntniße, die in der Sinnlichkeit liegen. Die transcendente Logie die Elemente unsrer Erkenntniß, die im Verstande liegen. Sie wird eingetheilt in die transcendente Analytie, transcendente Dialectie, wie bey der allgemeinen Logie. Jene enthält alle Reine Verstandes Erkenntniße, sofern sie nur vor 35 Obiecte der Erfahrung gelten — und heißt die Logie der Wahrheit der Reinen Verstandes Begriffe; sie hat mit Reinen Vernunft Erkenntnißen zu thun, die nur auf Gegenstände irgend einer möglichen Erfahrung gehen. Die transcendente Dialectie enthält Reine Ver-



nunft Begriffe, so ferne sie weiter gehen sollen als auf Gegenstände aller möglichen Erfahrung, also über die Grenzen der Erfahrung, und das ist Logic des Scheins; denn über die Erfahrung können sie nicht gehen, weil sie keine andre Bedeutung haben, als daß durch sie aus  
 5 gegebenen Erscheinungen Erfahrungen entstehen. Sie haben Wahrheit, insofern sie gehen auf Gegenstände möglicher Erfahrung, denn sie sind nichts als das Denken, welches zur Erscheinung hinzu kommen muß, daß Erfahrung wird. — Sie sind nichts als Begriffe, wodurch gegebene Erscheinungen exponirt werden, d. h. einen Be-  
 10 griff machen, der Erfahrungs Begriff ist. Insofern ein Theil der transcendental Philosophie nichts als die principien der möglichen Erfahrung enthält, so ist er Logic der Wahrheit. Der Satz a priori, der aller Erfahrung vorher geht, ist gewiß, denn was ist gewißer als Erfahrung, und nur um so weit willen ist sie gewiß. / Es ist hier  
 15 ganz besonders mit dem Verstand: Mit den Begriffen, deren er sich bedient, Erfahrung möglich zu machen, versucht er die Erfahrung zu überflügeln. Was entsteht daraus? Sie müssen alle Bedeutung verlieren, dieweil über die Grenzen der Erfahrung die Categorien keinen Gegenstand haben, so ist alle Erkenntniß durch Categorien, wenn sie  
 20 über die Erfahrung geht, Schein, und die Dialectic ist Logic des Scheins. Wir werden, wie leicht einzusehen ist, nicht zeigen, einen Schein zu erkünsteln, sondern wodurch man den Schein entdecken kann — und die Dialectic ist der größte Zweck der transcendental Philosophie. Aber die Analytic muß vorher gehen. Wir werden die  
 25 Begriffe analysiren und hier dogmatisch verfahren. Kommen wir an die synthetische Sätze, so werden wir zeigen, daß der, der nur aus puren Begriffen sollte bewiesen werden, es nur in Rücksicht auf mögliche Erfahrung kann. — Die Dialectic wollen wir hier weglassen und was dazu gehört versparen, da wo es gut eingeschaltet  
 30 werden kann, und hier werden wir in der Critic geübt werden.

Wir wollen jetzt zu unserm Autor zurückkehren. Wir können aber ohnmöglich nach einem System vorgehen, ohne unter daßelbe eine Grundlage zu legen. Unser Autor hatte wie alle andre die Absicht, ein System zu entwerfen, aber die Freiheit fehlte gänzlich, oder das  
 35 princip, das Mannigfaltige zu ordnen. Ueberhaupt fehlte die Idee der Metaphysic: sie war kein System, sondern aggregat. Daher auch der Autor / nicht Rechenschaft geben kann, ob das alle die Reinen  
 Begriffe wären. — Wenn wir also kein System haben, so werden wir analysiren alle Begriffe, die er vorlegt, wenn sie gleich die Ord-

nung der Categorien nicht haben. Inzwischen werden wir uns auf die Categorien berufen und anmerken, unter welche dieser oder jener Begriff gehört. In der Critic der Reinen Vernunft, die Herr Professor Kant herausgegeben, ist der Umfang der Reinen Vernunft zergliedert, die Idee festgesetzt, aus welcher alle Verstandes Begriffe können ein- 5 getheilt werden. Die Begriffe selbst sind nicht alle analysirt, denn es war nicht nöthig, weil uns nur darum zu thun war, den Umfang und die Grenzen der Reinen Vernunft festzusetzen, so konnten die Theile ausgelassen werden. Sie sind zergliedert, sofern es nöthig war, sie in dem System der Reinen Vernunft zu faßen. Jetzt müssen wir 10 diese Arbeit der Zergliederung vornehmen, zwar nicht nach der Ordnung der Categorien. Wir wollen uns aber darauf beziehen. Das was wir vor uns haben, ist Analytic, hier fehlet uns gleich etwas Wesentliches, nemlich ein princip aller synthetischen Sätze a priori. Man kann sagen, die Summe der Metaphysic läuft darauf heraus, 15 die Möglichkeit und das Criterium der Wahrheit aller synthetischen Sätze a priori zu zeigen. Ein princip aller synthetischen Urtheile a posteriori ist die Erfahrung; aber das der synthetischen Urtheile a priori haben wir noch nicht. Alle Begriffe, die wir haben, enthalten eine Synthesis, und haben wir eingesehen, wie die möglich ist, so 20 94 / werden wir auch bald ein Criterium der Wahrheit haben. Unsern Autor, der synthetische Sätze a priori vorträgt, wollen wir kritisiren, aber eigentlich nicht ihn, denn das würde wenig Nutzen schaffen, sondern die ganze menschliche Vernunft, z. B. den Satz des zureichenden Grundes. Wir werden zeigen, daß es unmöglich sey, solche 25 Sätze a priori durch pure Begriffe zu beweisen, und jedem derselben eine Stelle im System nach den Categorien anzuweisen. Wir nehmen zuerst den Begriff. Der Autor hat sich hier nach Wolff gerichtet, denn der sah wohl ein, daß das principium contradictionis nicht sufficient sey, er nahm also das principium rationis sufficientis dazu. 30 Daher handelt der Autor hier gleich vom Grunde. Wir nehmen zuerst den Begrif

## 2tes Capitel

### Vom Grund und Folge

Ratio, respectus, ist ein Mannigfaltiges, insofern durch das eine 35 deßelben ein andres gesetzt oder aufgehoben wird. Also ist alle relation relatio vel nexus, vel oppositionis, z. B. die Bürger einer Republie sind

in relatione nexus, durch den einen wird bey dem andern ein Nuzzen  
 gesetzt, oder in relatione oppositionis, in so ferne eines Interesse mit  
 des andern seinem streitet. (Das Verhältniß des Grundes und der  
 Folge und v.v. ist nexus. — Wäre ein Ding nicht ein Grund vom  
 5 andern, und dies seine Folge, so wären die Dinge ganz getrennt. Das  
 Ding bezieht sich als Grund auf seine Folge, d. i. nexus / a posteriori 95  
 und umgekehrt, das ist nexus a priori. — Etwas das in solchem nexu  
 nicht wäre, mithin nicht Grund und Folge, wäre isolirt, das ist ein  
 italienisches Wort und heißt Isola, eine Insel; denn wüßten wir gar  
 10 nicht, wie wir dazu gekommen wären, hätten auch kein Merkmal,  
 ob es zu unsrer Erkenntniß gehöre, mithin sind alle unsre Er-  
 kenntniße in nexu.) (Nexus sowohl als oppositio sind entweder ana-  
 lytisch, wenn die Verknüpfung nach dem Satz der identitaet, oder  
 synthetisch, wenn sie nicht nach diesem Satz ist — oppositio ist  
 15 analytisch — nach dem principium contradictionis, ist synthetisch,  
 wenn es nicht nach dem principium contradictionis ist — das kann  
 man nennen nexus und oppositio realis — das analytische logischer  
 nexus, Verknüpfung und Widerspruch beruhen auf Gründen, sind  
 logisch oder real. — Sie können seyn rationis ponendi, da etwas  
 20 gesetzt wird nach Regeln der Identitaet, oder nicht nach den Regeln  
 der Identitaet, und tollendi, da etwas aufgehoben wird nach dem princip  
 der Identitaet oder nicht, z. B. Ausdehnung ist ein Grund der Theil-  
 barkeit, diese wird durch jene gesetzt nach den Regeln der Ident-  
 itaet, — aber: jeder Körper hat anziehende Kraft, da wird diese  
 25 durch jenen (Körper) gesetzt, aber nicht nach den Regeln der Ident-  
 itaet, und der nexus ist real, jener logisch. Der reale nexus ist nur  
 Möglichkeit, a posteriori zu erkennen. Der Widerstreit ist logisch,  
 wenn er stattfindet, ob principium contradictionis — real auch ohne  
 das — logische opposita, simul sumta dant nihil negativum, d. i. das  
 30 Unmögliche, realiter opposita simul sumta dant nihil privativum, d. i.  
 Mangel, und der läßt sich allerdings denken; sind 2 opponirende  
 Gründe in demselben subject, so ist das resultat Zero, daher sind 2  
 logisch opponirende Gründe, so ist das resultat das unmögliche.  
 Logisch opponirt ist das quo posito tollitur aliud — realiter opponirt  
 35 ist das quo posito tollitur ratio realem, nicht das aliud). Die Opposition  
 / können wir ansehen als die Verknüpfung mit dem Gegentheil, z. E. 96  
 Etwas ist der Bewegung entgegengesetzt, so ist es verknüpft mit  
 der Ruhe der Körper. — Unter connexum wollen wir verstehen alle  
 relation, sowohl nexus als oppositum und sagen: connexa sunt, quo-



rum uno posito ponitur aliud, z.E. wenn sich die Pferde bewegen, so wird der Wagen auch bewegt; bey andrer Verknüpfung ist ein respectus von zwey, nemlich unum, quod ponitur, et aliud, quod uno posito ponitur. A ponitur, B aliud quod posito A ponitur, also sind in iedem nexu 2 correlata; das unum quo posito ponitur aliud, 5 nennen wir Grund, das aliud Folge. A est ratio, B rationatum. Im Verhältniß des Grundes und Folge unterscheiden wir den Grund, — nemlich das, wodurch ich etwas setze — und Folge, die ist das, was gesetzt wird. Durch die Definition kann ich Grund und Folge nicht unterscheiden. Denn ich kann eben so sagen: posito B, ponitur 10 A (nemlich bey den hypothetischen Urtheilen, da sagen wir: posito antecedens, ponitur consequens, aber nicht v.v., sondern: posito consequens ponitur quod dem antecedens). Nun müssen wir zu der Logie zurückkehren, die die Formen unsres Verstandes enthält ohne Unterschied der Objecte. Bey derselben sehen wir, daß wir aus dem Grunde 15 auf die Folge schließen können, aber nicht umgekehrt von der Folge auf einen bestimmten Grund. Der nexus der Folge mit dem Grunde ist gewiß, aber nicht mit dem gesagten Grunde. Jetzt ist unsere Definition gleich in Ordnung gebracht: Ratio est id, quo posito aliud determinate ponitur, rationatum quod non ponitur nisi posito alia. — 20 Man kann auch sagen: rationatum est quo posito ponitur aliud — sed indeterminate; denn ist eine Folge, so muß auch immer ein Grund da seyn, und ist etwas ein Grund, so muß auch immer eine Folge da seyn, nur im ersten Fall ist es indeterminate, im andern determinate.) Man kann bey manchem Dinge sehen, daß es eine Folge 25 ist, aber den Grund können wir nicht wissen. Jetzt haben wir ein Criterium des Grundes, nemlich: quo posito determinate, ponitur aliud. Determinate bedeutet secundum regulam generalem. Ein ieder Grund giebt eine Regel, daher ist der nexus des Grundes und der Folge nothwendig. (Logischer Grund ist ein Erkenntniß, auf welches ein 30 97 anderes folgt nach einer Regel. Z.E. Nothwendigkeit ist der / Grund von der Unveränderlichkeit. Das eine ist nicht die Ursache vom Daseyn des andern. Real Grund ist das Ding, auf das ein andres folgt.) Wird Etwas gesetzt, so wird dadurch andres gesetzt nach einer allgemeinen Regel. Der Ausdruck Folge ist unbestimmt, oft braueht 35 man ihn von der Zeit, wir werden uns daher oft des Ausdrucks rationatum bedienen. So bedeutet er den Zusammenhang mit dem vorigen. (Grund enthält das, worauf es nach einer allgemeinen Regel folgt,)



z.E. er hat immer das Fieber gehabt, aber da er China brauchte, verschwand es, so ist China der Grund des Verschwindens des Fiebers. Das Criterium des Grundes ist nicht, daß Etwas darauf folgt, sondern daß Etwas nach allgemeinen Regeln folgt. — Wohin gehört der Begriff?

5 In die Categorie der Relation. — Dem Begriff der Ursache aber den Begriff des Grundes vorauszusetzen, der wäre das praedicamentum von ienem, und wir haben ihn nicht in die Tafel der Categorien gebracht? Responsio: Die beyden Begriffe von Grund und Folge sind logisch, aber nicht transcendental. Ursache und Wirkung sind Dinge.

10 Ursache ist das, woraus die existenz eines andern folgt. In der Logie wird von der existenz gar nicht geredt — nicht wie ein Ding der Grund vom andern Dinge ist, sondern wie ein Begriff der Grund von andern Begriffen ist.

Wir haben hier von einem solchen Verhältniß von Begriffen geredt, wo man von einem auf den andern bestimmt schließen kann; aber daß es solche Dinge gäbe, von denen ich von einem aufs andere schließen kann, gehört für die Metaphysic. Jetzt wollen wir die Möglichkeit des real Grundes betrachten: daß wenn ein Ding gesetzt wird, das andre sich dadurch bestimmt setzen laße, — nicht das

20 logische, da ich von einem aufs andre schließen kann. — Wenn das Ding, auf welches geschlossen werden soll, vom andern realiter unterschieden ist, so kann die Möglichkeit keine menschliche Vernunft einsehen, daß ein Ding der Grund von einem andern Dinge seyn könne, die Erfahrung lehrt es, aber die Vernunft kann es uns nicht

25 /begreiflich machen. (Alle Gründe sind entweder rationes cognoscendi, 98 wenn eine Erkenntniß ein Grund von andern ist, e.gr. zusammengesetzt ist ein Erkenntniß Grund von theilbarem — oder wenn man eines Menschen Fußstapfen sieht, so sagt man, es sind Menschen da gewesen, ienes ist also Erkenntniß Grund, nicht ratio fiendi,

30 sonsten müßten die Fußstapfen der Grund des Dascyns des Menschen seyn, Ratio eßendi ist der Grund von dem, was dem Dinge zukömmt nach seiner Möglichkeit betrachtet, z. E. die 3 Seiten im  $\triangle$  sind der Grund der 3 Winkel. Hier rede ich blos vom möglichen  $\triangle$ , in Wirklichkeit betrachtet, e. gr. Tinte und Feder ist ratio fiendi des

35  $\triangle$ , und ratio fiendi ist Ursache). Sie müssen aber real, nicht versteckt verschieden seyn, sonsten sind sie doch eincreley, z.E. wenn ich A setze und doch B gesetzt wird, ist es gar nicht einzusehen. — Ich kann doch aber so schließen, sonsten hätte die Logie unrecht. Ich kann es aber nicht bey realiter verschiedenen Dingen. Logisch ver-

schieden sind Dinge, wenn sie wirklich einerley sind, aber versteckt, und der nexus des Grundes und der Folge ist analytisch nach der Regel der Identitaet: (Was als rationatum existirt, ist dependens) z. E. weil Etwas ein Körper ist, ist es theilbar. Der Schluß, den man in der allgemeinen Logic hat von Grund auf Folgen, welches nexus logicus ist, läßt sich leicht begreifen, aber der real nexus, der synthetisch ist, gar nicht, wo die Folge vom Grunde real verschieden, z. B. Schneec mit Salz verursacht Frost. Hier ist kein nexus nach der Regel der Identitaet. Es kommt zum Grunde eine Folge, die gar nicht im Begriff des Grundes lag, und dieser synthetische nexus kann durch keines Menschen Vernunft eingesehen werden. Es ist eine merkwürdige Eigenschaft des Verstandes: Er schließt vom Grund auf die Folge, und die Möglichkeit hievon kann er nicht einsehen — und dann kommt noch mehreres vor. — Alle relation ist, wie gesagt, nexus oppositorum. Denken wir uns eine logische Oppositio, die ist analytisch. Die real / opposition ist synthetisch. Logische opposition ist contradictoria. Ein eckigter Zirkel ist eine Contradiction. Zwey logische opposita heben sich ganz auf, und es bleibt nichts (nihil negativum). Zwey real opposita heben sich nicht auf, sondern die Folgen heben sich auf, und was durch ihre Verbindung entsteht, ist zero, Null, nihil privativum, z. E. ich kriege eine Erbsehaft, das verursacht Vergnügen, ich muß eben soviel Schulden tilgen, das verursacht Mißvergnügen. Die Opposita können recht gut zusammen seyn, nur die Folgen heben sich auf, und ich bleibe im Zustande der Gleichheit. Zwey real opposita können also zugleich in einem Dinge seyn, denn die Folgen werden nur aufgehoben, aber logische opposita können nicht zugleich in einem Dinge seyn (logische Opposita sind entweder contradictorie opposita, wie z. B. A et non A, oder disparata, z. B. jeder Körper ist entweder roth oder grün. Die disparata enthalten außer der contradictio opposita noch Etwas, was hinzu gethan wird, z. E. Etwas ist entweder roth — das contradictorie oppositum wäre nicht roth. Bey der disparaten opposition ist noch etwas darüber, nemlich grün. Das principium exclusi medii sagt nicht, daß von 2 disparaten praedicaten eines den Dingen zukomme, sondern contra opposition). Man kann sagen, daß das ganze Spiel der Veränderung des universi von real oppositionen herkommt. — Weil sich hierdurch nur Folgen aufheben, so wird nicht daßelbe Ding aufgehoben, sondern ein anderes, nemlich die Folge. Die real oppositionen können also zusammenseyn. Wir kommen zum Begriff der

## Möglichkeit und Unmöglichkeit

Der Autor redet erst von Unmöglichkeit, dann von Etwas und möglichem.

Anmerkung: Wenn 2 Begriffe von, zum Beispiel hier: möglich  
 5 und unmöglich, opponirt sind, so stehen sie iederzeit unter einem  
 höheren Begriff — denn die opposition stellt immer einen disiuncti-  
 vativen Satz vor. Nun muß doch ein eingetheilter Begriff seyn, / der 100  
 die opponirten Begriffe zu Gliedern der Eintheilung hat, und der ist  
 ein höherer Begriff. Was ist möglich oder unmöglich? Der Gegen-  
 10 stand (doch kann man Gegenstand auch mit unmöglichen praedi-  
 caten denken) ist demnach wol der höchste Begriff in der Onto-  
 logie. Das mögliche nennen wir Ding, Etwas, und dem wird opponirt  
 das unmögliche, nichts. Dem Gegenstand aber ist nichts opponirt,  
 mithin möchte er wohl ein noch höherer Begriff seyn als das Etwas.  
 15 Z.E. unter Ding versteht man 1. Gegenstand überhaupt, 2. das Mög-  
 liche, 3. das positive oder realitæet, 4. das was wirklich ist.) Man de-  
 finirt die Möglichkeit falsch, wenn man sagt, möglich ist das, was  
 keinen Widerspruch enthält; was sich widerspricht ist unmöglich,  
 aber nicht v.v., der Gedanke davon ist möglich, ob die Sache aber  
 20 obiective möglich sei, ist noch nicht gewiß. Wovon der Gedanke  
 sich nicht widerspricht, das ist nicht möglich, auch nicht unmöglich.  
 Es ist schwer, sie so zu definiren, daß sie zugleich auf Sachen und  
 Gedanken geht. Was mit allen möglichen Regeln des Denkens über-  
 einstimmte, wäre möglich, aber dann müßte man alle möglichen  
 25 Regeln wissen. Kein Mögliches ist das, wovon der Gedanke einer  
 möglichen Metaphysic möglich ist, das, von dem der Gedanke mög-  
 lich, und die Sache an und für sich selbst ohne Rücksicht auf Er-  
 fahrung nicht möglich ist, z. B. ein 4eckigter Zirkel, ist logisch un-  
 möglich. Denn der Gedanke ist unmöglich. Logische Möglichkeit ist  
 30 Möglichkeit des Begriffs, und das principium contradictionis ist hin-  
 reichendes criterium derselben. Hievon ist different die reale Mög-  
 lichkeit, da reicht das principium contradictionis nicht zu. Was aber  
 logisch unmöglich ist, ist auch real unmöglich, aber nicht was logisch  
 möglich ist, ist auch real möglich. (Das Unmögliche ist 2fach: I.  
 35 Wenn entweder der Begriff selbst nichts ist, z. B. 4eckigter Zirkel,  
 II. oder wenn kein möglicher Gegenstand correspondirt, z.E. die  
 Feen Märchen.) Logische Möglichkeit ist die, worin kein Wieder-  
 spruch ist. Metaphysische Möglichkeit ist, wenn die Sache an und



für sich selbst möglich ist ohne Beziehung auf meine Gedanken. Die kann kein Mensch einsehen. Wie will ich urtheilen von einer  
 101 Sache, / was sie an und für sich selbst sey, ohne Beziehung auf Erfahrung? Die Möglichkeit des Gedankens macht die Möglichkeit der Sache nicht aus. Die Sache selbst erkennen wir pur durch Begriffe, 5 und alsdenn bleibt uns kein Merkmal der Möglichkeit übrig. Die Logik können wir einsehen, das macht aber bey der Sache nichts aus. Was den Gesetzen der Erfahrung nicht widerstreitet, ist physische Möglichkeit, dieses kann man wohl einsehen, z.E. es sei ein großes Palais in 4 Wochen fertig geworden, ist physisch unmöglich. Mora- 10 lisch möglich ist das, was nach den Regeln der Sitten möglich ist, und nicht widerstreitet dem allgemeinen Gesetz der Freyheit. Diese Unterschiede sind nöthig zu merken. Viele Philosophen haben die logische mit der metaphysischen Möglichkeit verwechselt, z.E. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Gespenster kann keine logische 15 Philosophie darthun, kein Vernünftiger muß sie aber glauben, weil er keinen Begriff von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit hat. — Auf die Erfahrung muß man hier nicht bauen, denn gemeinhin sind das schwache Leute, die sie erfahren, und die erfahren viel, was nicht wahr ist. — 20

Wenn in dem Begriff eine Synthesis gedacht wird, nicht nach dem Satz des Widerspruchs oder der Identität, so kann sie gar nicht an dem Satz des Widerspruchs erkannt werden, denn sie ist nicht logisch, sondern real, und hier haben wir kein logisches Merkmal der Möglichkeit, z.E. jeder Körper ist ausgedehnt, kann erkannt werden 25 nach dem Satz des Widerspruchs. Ein nicht ausgedehnter Körper ist ein Unding oder unmöglich. Hier erkennen wir die Möglichkeit a priori, aber analytisch, und die Möglichkeit eines analytischen Grundes kann a priori leicht eingesehen werden, z.E. jeder Körper hat eine Veränderlichkeit, analytischer Grund: es ist eine Menge von 30 Theilen, die abgesondert werden können, also enthält der Begriff vom Körper den analytischen Grund der Veränderung. Die Möglichkeit eines analytischen Grundes und seiner Folge fließt aus dem Satz des Widerspruchs. Wenn ich mir aber einen Grund denke, dessen Folge realiter verschieden ist, so läßt sich das nicht erkennen aus dem 35 Satz des Widerspruchs. — Es widerspricht sich gar nicht, daß weil A gesetzt wird, deswegen auch B, aber deswegen kann mans nicht für  
 102 möglich / annehmen, weil es ein synthetisches Urtheil ist und wir nicht den geringsten Begriff davon haben, wie das zugeht. — Real



Möglichkeit kann a priori ohne pure Begriffe nicht eingesehen werden. Wir werden in der Folge sehen, daß das criterium der Möglichkeit der Dinge dieses ist: Die Synthesis, die die Möglichkeit der Erfahrung Bedingungen enthält, ist möglich, das geht aber nur auf  
 5 die Objecte der Erfahrung. (Wird etwas außer dem nexu betrachtet, so sagt man: spectatur per se oder interne, in nexu sagt man: interne spectatur.) — Etwas ist innerlich oder an und vor sich selbst möglich und relative in Beziehung und Verknüpfung mit andern Dingen. (Das interne impossibile ist nihil negativum; Nichts durch  
 10 einen bloßen Mangel woran, nennt man nichts. — Interne ist manches möglich, was externe in der Verknüpfung nicht möglich ist, d.h. auch bedingt möglich, die Bedingung ist hier soviel als Grund, z. B. es ist an sich möglich, daß ein Mensch reich werden kann, aber auch bedingt, denn seine Eltern sind reich, d.h. es ist noch überdem ein  
 15 Grund dazu. — Bedingung so zu nehmen, ist nicht dem Sprachgebrauch gemäß — eigentlich bedeutet sie eine restriction, z.E. mancher Befehlshaber kann Befehle geben, wenn das Volk dazu einstimmt.) Das innre criterium der Dinge ist der Satz des Widerspruchs, aber lange nicht zureichend, und relative ist die Möglich-  
 20 keit eines Dinges in Beziehung auf seine Gründe oder Folgen. Z.E. Es ist möglich, daß der Mensch zu großen Reichthümern gelange, aber wegen Faulheit, Unschicklichkeit und Mangel an reichen Anverwandten ist es unmöglich. — Was den Bedingungen, unter denen etwas möglich ist, widerspricht, ist hypothetisch unmöglich, was sich  
 25 selbst widerspricht, ist absolute unmöglich. Etwas kann an sich selbst möglich sein, aber hypothetisch, entweder unter seiner logischen oder realen Hypothese, ist es unmöglich. Die hypothetische Unmöglichkeit setzt tacite die absolute Möglichkeit voraus, denn was an sich selbst gar nichts ist, kann in logischer relation betrachtet  
 30 werden. Wir kommen itzt zu dem berühmten Satz des zureichenden Grundes (der ist der erste synthetische Satz a priori), Der Autor redt hier nicht von existirenden, sondern möglichen Dingen. Er heißt in / seiner ganzen Allgemeinheit ausgedrückt: nihil est sine ratione. 103  
 Hier wollen wir andre Worte substituiren: id quod habet sine ratio-  
 35 nem aliquam est rationatum, also: omne possibile est rationatum, ist ganz dasselbe. (So drückt ihn der Autor aus, er behauptet aber doch nachher ein Wesen, welches Grund aber keine Folge ist — und hilft sich so heraus, daß er sagt, das hat den Grund in sich selbst, das ist absurd, der Grund muß immer was andres seyn, und ist er es

nicht, so ist kein Grund. Es ist so, als wenn ich sage, ich will etwas, warum? weil ich es will, d.h. noch ist gar kein Grund, und das velle muß man originarium nennen, (ebenso das oberste Wesen *ens originarium*). Jetzt fällt der Satz sehr widersprüchig in die Augen, wir sehen lauter Folgen und keinen zureichenden Grund, der bloß 5 ein Grund wäre. Der Inbegriff aller Dinge würde was sein, *quod non poneretur nisi posito nihil*. Der Grund der Möglichkeit aller Dinge wäre also ein Unding. Wir werden daher eine restriction brauchen müssen. Nehmlich: alles Zufällige hat einen Grund, zufällig ist das, dessen Gegentheil möglich ist, das können wir nicht aus puren Be- 10 griffen erkennen. Das logisch mögliche wohl, aber das reale nicht. Die logische Zufälligkeit läßt sich aus puren Begriffen erkennen, aber die reale Möglichkeit des Gegentheils kann auf keine Weise eingesehen werden. Da die Zufälligkeit der Dinge nicht *a priori* durch pure Begriffe erkannt werden kann, so müssen wir sagen, alles em- 15 pirisch zufällige hat seinen Grund, d.h. das Zufällige in der Erscheinung; empirisch zufällig ist das, dessen Gegentheil empirisch möglich ist, wie die Erfahrung zeigt, daß etwas ist, welches vorher nicht war. Etwas geschieht, bedeutet immer die empirische Zufälligkeit. Also heißt der Satz auch so: alles was geschieht, hat einen 20 Grund. Das Geschehen enthält ein Entstehen oder Vergehen in sich, das sind die *species*, ienes das *genus*. Dieser Satz des zureichenden Grundes soll bewiesen werden, aber nicht aus puren Begriffen. Denn es ist ein synthetischer Satz, wo ich aus meinem Begriff heraus 104 / gehe, um einen andern hinzuzusetzen, der in meinem gegebenen 25 nicht enthalten war. Aber wir finden doch bey uns eine gewisse Pertheylichkeit für diesen Satz, wie ihn der Autor vorgetragen. Denn jede Behauptung die ungegründet ist, ist falsch. Hier ist eben das Blendwerk. Wenn wir von allem was geschieht, Grund angeben müssen, so folgt noch nicht, daß die Dinge an sich selbst einen Grund 30 haben müssen, und hierin verwirrt man sich, z.E. das Höchste Wesen hat keinen Grund und dennoch müssen wir Gründe anführen, daß es da ist. Man kann den Satz auch so ausdrücken: Alles, was folgt in der Sinnlichkeit oder sinnlichen Anschauung, das folgt in den Begriffen des Verstandes. Oder, was als Folge vorgestellt werden kann 35 der Sinnlichkeit, kann als Folge vorgestellt werden durch den Verstand. Hiedurch empfiehlt sich dieser Satz — da er, wie eben gesagt, nicht aus puren Begriffen erwiesen werden kann, so wird er einen anderen Beweis haben müssen. — Wir werden in der Folge sehen,

synthetische Erkenntniße a priori haben eine Gültigkeit, in sofern sie Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung sind (alle unsre Urtheile haben einen Grund, warum das praedicat dem subject zukomme, bei analytischen Urtheilen ist es ein Grund der Analysis, 5 bei synthetischen der Synthesis. — Wir haben auch Urtheile a posteriori; diese sind entweder Wahrnehmungs- oder Erfahrungsurtheile, diese setzen immer eine voraus, — die erstern haben nur subjective Gültigkeit; ich sage z. B. mir ist kalt. Die letztern objective oder allgemeine Gültigkeit. Das hat also bloß subjective 10 Gültigkeit, soll es objective Gültigkeit haben oder Erfahrungsurtheil seyn, so muß die Folge der Wahrnehmungen nach Regeln bestimmt, i. e. nothwendig seyn — dann, sagt man, ist im Object auch eine Folge, daß eines auf das andere nach einer Regel folgt, ist Grund, also ist das principium rationis sufficientis der Grund der Möglich- 15 keit der Erfahrung, ohne das wäre keine Erfahrung.) Wie ist Erfahrung möglich, oder wie macht der Verstand aus Wahrnehmungen Erkenntniße von Dingen? Er muß principien haben, die sind synthetische Sätze und zu denen gehört nun der Satz auch (die Wahrnehmungen können auf einander folgen, ohne daß die Dinge deswegen folgen. Ich kann z. B. im Hause erst das Dach, / dann das 20 Fundament, dann die Fenstern usw. wahrnehmen, ohne daß die Dinge so folgen, denn die sind zugleich.) Er (Satz) gilt von allen Objecten der Erfahrung und wir werden sehen, daß er nicht anders kann bewiesen werden als ein Satz, der von allen Objecten der Erfahrung gilt, über die aber nicht, und so gehts mit allen synthetischen Sätzen a priori, und aller Fehler der Metaphysic besteht darin, daß Sätze, die nur auf Erfahrung gehen, über dieselbe ge- 25 braucht werden, da sie doch nur von allen möglichen Objecten der Erfahrung gelten, nicht von Dingen an sich selbst. Sie sind Regeln der Synthesis der Erscheinungen, durch welche bloß Erfahrung vom Traume unterschieden ist und so auch principium rationis sufficientis. Der Autor hat ihn bewiesen, aber sehr wunderlich, nemlich: wenn ein Ding keinen Grund hätte, so wäre sein Grund nichts. Denn wäre nichts der Grund von Etwas, das ist aber ein Widerspruch. Er hat hier, welches ihm kaum zu vergeben, das logische 30 und metaphysische Nichts verwechselt. Man kann diesen Beweis leicht widerlegen, wenn man ihn parodirt, das heißt etwas ungeheimts daraus beweiset, z. B. du hast Geld im Kasten — denn hättest du das nicht, so wäre Nichts vom Gelde im Kasten, denn wäre nichts



Geld, also muß du Geld haben. Der Fehler ist der, man meint einmal nihil als eine negation, das andre mal als Begriff. Es ist nicht gleich, ob ich sage: nihil est sine ratione, oder nihil est ratio. (Aus purem Begriff läßt sich das nicht beweisen, wir müßten noch ein 3tes nehmen, mit dem die Begriffe übereinstimmen, nemlich den 5 Begriff einer möglichen Erfahrung. Das empirische Erkenntniß, in sofern es als allgemein gültig, d.h. nothwendig betrachtet wird, heißt Erfahrung, das empirische Erkenntniß in sofern es subjectiv gültig ist, Wahrnehmung, und die ist unstrittig, aber nur vor mir, z. B. soll der Satz: auf Sonnenschein folgt Wärme, Erfahrungs Satz 10 seyn, — so muß er heißen: auf Sonnenschein folgt für iedermann Wärme oder nothwendig. Was ist das aber, worauf Etwas nothwendiger Weise folgt? Grund. Soll also obige Wahrnehmung Erfahrung werden, so muß ich mir vorstellen, daß im Sonnenschein der Grund der Wärme liegt, denn gilt er für iedermann. Diese principien nun 15 der nothwendigen Verbindung der Wahrnehmungen sind synthetische Principien a priori, und dazu gehört auch unser Satz— ohne den kann keine Erfahrung statt finden. Soll obiger Satz Erfahrungsatz werden, so muß er unter dem Princip der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen stehen. Die hauptsächlichste Ver- 20 knüpfung ist die des Grundes und der Folge. — Sollen Verknüpfungen der Dinge allgemein seyn, so muß eine beständige/Regel seyn, 106 sonst kann ich nicht sagen, daß die Folge der Dinge allgemein gelten soll und denn ist es wieder keine Erfahrung.

Wir haben aber oben gesagt, empirische Erkenntniße oder Er- 25 fahrungen enthalten keine Nothwendigkeit. Sie lehrt nicht, daß etwas nothwendig sey, abstrahirt von allen Wahrnehmungen. — Sie setzen Grundsätze voraus, die nothwendig sind und unter denen sie allein möglich ist. Sie lehrt nicht die Nothwendigkeit der Dinge. — Alle Principien der Synthesis, die ich a priori denke, sind Principien 30 der Möglichkeit der Erfahrung und gehen bloß auf Dinge der Erfahrung, aber sind doch a priori, weil sie aller Erfahrung vorausgehen, die nur durch sie möglich ist. Sie sind auch synthetisch, ebenso wie die Erfahrung, denn sie ist nichts als synthesis der Wahrnehmungen, die nothwendig gilt, die ich durch Begriffe a priori 35 erkennen kann. Eine synthesis, die in keiner Erfahrung gegeben wird, ist hier platt unmöglich. Aber diese synthetische Principien a priori kann ich einsehen, und sehe sie wirkleichen ein, weil sonst keine Erfahrung wäre. Ich kann sie einsehen, denn sie sind bloß Erkenntniße



die in meinem Verstande liegen. Der Autor sagt, wenn alles seinen Grund und seine Folge hat, so ist alles connex a priori und a posteriori; das ist richtig, aber paßt nicht auf alle Dinge, weil sonst kein oberster Grund wäre.)

## 5 Vom Zureichenden und Unzureichenden.

Ein Grund ist auf 2fache Art zureichend 1. Wir können uns den Grund vorstellen als ein ganzes wie aggregat, 2. Wie Reihe. Die Vollständigkeit eines Grundes als aggregat ist zureichend, als Reihe ist er auch zureichend. Der Grund, wodurch alles in der Folge bestimmt wird, ist zureichend als aggregat, mithin muß alles einen zureichenden Grund haben. Ein unzureichender Grund ist auch wahr, er ist ein Theil vom zureichenden. Der Grund in der Reihe einander subordinirter Gründe ist nicht anders zureichend, als wenn wir alles auf den ersten Grund zurückführen. Er ist gemeinhin zureichend genannt, wenn er fähig ist, die Folgen daraus unmittelbar zu verstehen.

Der Autor beweist den Satz, alles hat seine Folgen, auch so wie den, alles hat seinen Grund; er läßt sich aber auch nicht aus puren Begriffen beweisen. Gründe betrachten wir in einer Reihe, wenn einer das rationatum des andern ist. In einer Reihe ist immer ein Grund unmittelbar, und ieder ist ein Grund der Folge zum Theil. — Wir können uns also Gründe vorstellen complet, coordinirt und subordinirt. Alle unsre Gründe sind Verbindungen, sind coordination, d. i. die Verbindung der Theile / in einem aggregat — und subordination, 107  
d. i. die Verbindung der Theile in einer Reihe. Ein Grund ist zureichend simpliciter oder secundum quid. Mittelbar ist Etwas ein Grund von was andrem, wenn es der Grund vermittelt eines andern ist, — unmittelbar, wenn er der Grund ist nicht vermittelt eines andern, remota posita oder ratiocinium von etwas durch viele rationes intermedias. Bey der coordination der Gründe ist einer das complementum des andern zum zureichenden Grunde, bei der subordination ist ein Grund die Folge des andern. In einer Reihe sind rationes immediatae, mediatae et simpliciter talis. Die coordination der Gründe ist Verbindung derselben zu einem immediaten zureichenden Grunde; die subordination der Gründe ist Verbindung derselben zu einem mittelbaren zureichenden Grunde.) (Ein Grund kann zureichend seyn in Ansehung seiner Folgen, und in Ansehung seiner selbst; in

Ansehung seiner Folgen, wenn er alles bestimmt, was in derselben enthalten ist, in Ansehung seiner selbst, wenn er keinen anderen Grund voraussetzt. Nehme ich den Inbegriff aller Weltursachen, so enthalten die den vollständigen Grund von dem itzigen Zustande derselben, aber er ist nicht für sich zureichend, d. i. simpliciter 5 talis, sondern nur in Ansehung seiner Folgen, d. i. secundum quid — in der Welt finden wir die rationes simpliciter talis nicht. Das Verhältniß des Grundes und der Folge enthält nur logische Folgerung, d. h. wird eines, so auch das andere gesetzt und zwar nothwendig, und insoferne enthält es den Grund der Möglichkeit der zusammen- 10 hängenden Wahrnehmungen, d. i. Erfahrung. In der Reihe subordinirter Begriffe ist das, was in gewißer Absicht zureichend ist, sufficient secundum quid, in aller Absicht simpliciter; folgende canones müssen wir anführen:

posita ratione, ponitur rationatum, erhellt schon aus der definition 15 des Grundes, ferner

posito rationato, ponitur ratio quaedam non certa. Z. E. Wenn einer erwürgt ist, ist er todt, aber wenn er todt ist, darf er nicht gerade erwürgt sein.

Bestimmen heißt, von 2 contradictorisch opponirten entgegen- 20 gesetzten Praedicaten eines dem Dinge beilegen. Alles kann ich vergleichen mit irgend einem möglichen Gegentheile eines Praedicats und mit dem Praedicat selbst. Lege ich dem Dinge das Praedicat bei, so wird das Gegentheile ausgeschlossen. Von 2 Praedicatis op- 108 positis muß eines dem Dinge zukommen, / also jedes Ding deter- 25 minabel seyn. (Die Schlüsse des Autors gehören in die Logik, da kommen sie auch alle vor, nur Grund wird da antecedens und Folge consequens genannt. Sublato rationato tollitur ratio, denn bliebe der Grund, bliebe die Folge auch, aber nicht sublata ratione tollitur rationatum, denn die Folge kann einen andern Grund haben.) (Da 30 einer jeden Folge von 2 contradictorisch opponirten Praedicaten eines zukommt, so ist jedes durchgängig bestimmt — man sagt aber doch, ein Ding ist indeterminirt in Ansehung gewisser Praedicata opposita, wenn durch den Begriff, den wir von ihm haben, ihm keines von beyden zukommt, z. B. jeder Mensch, der da ist, ist entweder 35 gelehrt oder ungelehrt, aber durch den Begriff, den ich vom Menschen habe, ist es unbestimmt, ob er gelehrt oder ungelehrt sey. Es ist nur ein Wesen, welches durch seinen Begriff durchgängig determinirt ist, da ihm nemlich alle realitact zukomme, sonst sind Dinge in

Ansehung oder durch ihren Begriff in vielen Stücken indeterminirt.) Ein allgemeiner Begriff ist an sich nicht bestimmt, z. E. ein Mensch ist entweder gelehrt oder ungelehrt, ist unbestimmt. Aber ein gelehrter Mensch ist bestimmt. Bestimmen kann man nur durch Synthesis, nicht durch Analysis, denn in Ansehung dessen, was darin  
 5 liegt, war er nicht unbestimmt. Denn kann ich nur den Begriff bestimmen, wenn ich etwas hinzusezze. Jeder Grund der Bestimmung heißt ratio determinans. Unsre Erkenntniß, wenn sie bestimmt werden soll, muß einen Grund haben, so auch mit Dingen. Wenn  
 10 2 Dinge in Ansehung 2er Praedicate unbestimmt sind, so können sie bestimmt werden durch einen bestimmenden Grund. Bestimmung ist von logischen Praedicaten unterschieden. (Das logische Praedicat kann analytisch sein, aber Bestimmung ist immer synthetisch, z. B. man sagt, der Begriff des Körpers wird bestimmt durch Ausdeh-  
 15 nung — ich bestimme den Begriff / durch ein Praedicat, wenn er 109 ohne daßelbe unbestimmt gewesen wäre, — aber der Begriff des Körpers ist ohne Ausdehnung nicht unbestimmt, denn das liegt schon im Begriff desselben, aber Schwere ist eine Bestimmung). (Kann jeder Grund bestimmt sein oder nicht, oder ist es nur der zureichen-  
 20 de? Die mehresten machen hierbei noch immer einen Unterschied, aber das ist falsch — Grund besteht eben darin, daß quo posito, determinate ponitur aliud — der unzureichende Grund determinirt Etwas in der Folge — der zureichende Alles.) Bestimmung ist ein praedicat eines Dinges, wodurch das Gegentheil ausgeschlossen wird.  
 25 Das ist die gewöhnliche Art, Bestimmung zu denken, nemlich man siehet es als ein praedicat an, das dem Dinge beygegeben wird, wodurch das Gegentheil ausgeschlossen wird. Das ist nicht genug. Bestimmung ist ein synthetisches praedicat, z. E. ein Körper ist ausgedehnt. Dadurch ist er noch nicht bestimmt. Ein gelehrter  
 30 Mensch ist bestimmt, denn Gelehrsamkeit liegt nicht im Begriff des Menschen. — Ein praedicat kommt dem Dinge innerlich zu, wenn es schon in seinem Begriff liegt, äußerlich, wenn es ihm zukommt in Beziehung auf andre. (Innerliche praedicate sind solche, die dem Dinge an sich selbst zukommen. — / Man theilt sie sonsten auch ein 110  
 35 in absolute und respective. Die letzten sind respectiv (ad interna oder externa.) Der Respectus ad externa ist relation, z. E. daß der Mensch Herr über seine Leidenschaften ist, ist respective, aber ad interna; ich betrachte hier das Verhältniß einer Macht gegen den Unterworfenen. Es ist also hier ein respectus; respective ad externa



ist, wenn ich ihn betrachte als Herr und Unterthan. Der Autor erklärt, was idem und diversum ist: A und B sunt eadem, in so fern die Vorstellung von B nichts als eine Wiederholung der Vorstellung von A ist — wenn ich B durch die Vorstellung von A mit vorstellen kann. Wir sehen aber doch, daß 2 Dinge, die wir einerley nennen, 5 nur in einigem Betracht eadem seyn können, weil man sonst nicht würde sagen können: das andre. Unten wird hievon mehreres vorkommen. Der Autor redet de attributis, modis et affectionibus, das gehört alles in die Logic. Wir merken folgendes: Wir finden in den mehresten Philosophien einen schwankenden Untersehied zwischen 10 Natur und Wesen. Was ist der Unterschied? Natur pflegt man sonst einem Dinge, das nicht für sich selbst besteht, nicht beyzulegen, z. B. von einem  $\triangle$  sagt man, er habe eine Natur; bey Dingen, die 111 für sich selbst bestehen, maecht man keinen Unterschied. / Wir haben oben unterschieden das analytische Verhältniß zwischen Grund und 15 Folge; hier ist der Grund logisch, — und das synthetische Verhältniß zwischen Grund und Folge; hier ist der Grund ein realer Grund. Das Verhältniß des Grundes und der Folge ist analytisch, wenn das praedicat analytisch kann erkannt werden, synthetisch, wenn es nicht so erkannt werden kann. Der analytisch erste wäre 20 Grund aller praedicate eines Dinges und heißt das logische Wesen — der synthetisch erste wäre Grund aller praedicate eines Dinges, heißt das reale Wesen oder Natur (der erste innre Grund alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört, ist Wesen — und dessen, was zur Wirklichkeit eines Dinges gehört, ist Natur, z. E. dem  $\triangle$  in 25 der Geometrie wird man nicht Natur zuschreiben, in dem Begriff jedes Dinges ist immer Etwas von ihm zertrennliches und unzertrennliches, das 1<sup>te</sup> heißt ad poßibilitatem rei seu ad eßentiam pertinens, das 2<sup>te</sup> extra eßentiale, was nicht nothwendig mit dem Begriff oder Möglichkeit der Sache zusammenhängt. Die 1<sup>teren</sup> können 30 wieder seyn, ut rationis, das ist eßentia, oder ut rationata, das ist attributa — complexus eßentialiam, d. h. der erste wahre obere Grund 112 alles dessen / was zum Daseyn eines Dinges gehört, ist Natur) oder der erste logische innre Grund aller Bestimmungen eines Dings ist Wesen, der erste innre real Grund der Bestimmungen eines Dings 35 ist Natur. Den complecten innren real Grund aller Bestimmungen zu finden, ist unnöglich. Der logische ist leicht, da darf ich nur meinen Begriff analysiren, bis ich auf solehe Begriffe komme, die nicht mehr von andern abgeleitet sind. (Wenn wir klagen, daß wir die Wesen



der Dinge nicht kennen, so betrifft das bloß die Natur, die Wesen können wir sehr wohl kennen — denn so etwas nicht wirklich ist, so liegt es bloß in meinem Begriff. — Handle ich also von dem, was zur Möglichkeit eines Dings gehört, so handle ich von dem, was in  
 5 meinem Begriff von dem Dinge liegt — und das kann ich doch wissen. Theilt man das Wesen ein, wie H. P. Kant, in Logisches und Real Wesen, so ist das letztere Natur.) (Das attribut, welches nur aus dem ganzen Wesen des Dings fließen kann, ist proprium — denn ein andres Ding würde ein andres Wesen haben. Das, was immer aus  
 10 einem Theil des Wesens ein consecrarium ist, ist commune, denn der Theil kann bei andern Dingen auch statt finden, z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Thier. — Wegen des ersten hat er Vernunft, dadurch ist er vom Geist nicht unterschieden, wegen des letzteren hat er Sinne, da ist er wieder nicht vom Thier unterschieden.) Welcher  
 15 Mensch will es aber unternehmen, das ganze reale Wesen von Dingen anzuzeigen, die durch Erfahrung gegeben sind? Comparative können wir Etwas das real Wesen nennen, oder in gewisser Absicht können wir bei Untersuchung des real Wesens stehen bleiben, und damit zufrieden seyn. Wir hören oft die Klage, es sind die Wesen der Dinge  
 20 unbekannt, wir kennen bloß / die Oberfläche. Das ist ganz richtig, 113 gilt aber nur für das real Wesen. Vieles dahin gehörige können wir erkennen, aber doch nicht alles. Dieses real Wesen ist Natur.

Wir kommen itzt zum Begriff der

### Existenz.

25 Bey den Categorien haben wir unter dem 4ten Titel, nemlich unter der Modalitaet, angeführt: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, dann haben wir befunden, daß sie gar nicht Bestimmungen eines Dings sind oder synthetische Praedicate; sie sind nemlich Begriffe, wodurch ein Ding mit allen Praedicaten gesetzt  
 30 wird. Möglichkeit ist nichts als die Übereinstimmung des Dings mit Bedingungen des Denkens. Die Bedingungen sind analytisch oder synthetisch, stimmt es mit ihnen nicht, so ist es unmöglich wegen des Satzes des Widerspruchs. Es muß aber auch mit der synthesis übereinstimmen. Das Princip, welches die synthetischen  
 35 Bedingungen des Denkens enthält, ist vorläufig dieses: Alle synthesis muß die Bedingungen enthalten, unter denen das Mannigfaltige in eine Einheit gebracht wird — oder: keinem Dinge kann ein synthe-

tisches Praedieat beygelegt werden, als in so ferne es eine mögliche Erfahrung ist. Alle synthetische Urtheile a priori drücken nichts aus, als die Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Z. E. Alles was in der Sinnen Welt existirt, ist im Raum, d. h. in so ferne es in der Erfahrung ist. Wenn ich sage, ein Ding ist möglich, so denke ich nichts 5 mehr hinzu. Es ist nicht ein praedieat, das zum Dinge gehört, sondern zu der position des Dings, in so ferne es mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmt. Wirklichkeit ist positio absoluta, Nothwendigkeit, wenn positio absoluta so beschaffen ist, daß ihr Aufheben den Gesetzen des Denkens widerspricht. Möglichkeit, Wirklichkeit, Noth- 10  
 114 wendigkeit sind nicht Begriffe der Dinge an sich/selbst, sondern Möglichkeit setzt schon das Ding mit all seinen Praedieaten voraus, und ist die Vergleichung des Dinges mit den Gesetzen des Denkens, ob es gedaecht werden kann oder nicht. (Wirklichkeit ist das, dem ein Object in der Erfahrung correspondirt; die Wirklichkeit ist Noth- 15 wendigkeit, die aus der Möglichkeit folgt). (Bey der Wirklichkeit kommt das Object zu einem Begriff hinzu, zu dem Object aber nichts). Ebenso die Wirklichkeit; sie sind nur unterschieden in der Art wie ein Ding gesetzt wird. Ob wir zwar gesagt haben, daß sie nicht Praedieate der Dinge an sich selbst sind, sondern modi, wie es 20 gesetzt wird, so müssen wir doch einräumen, daß alle Begriffe, auch modal Begriffe, zu Praedieaten gemacht werden können, aber nicht zu realen Praedieaten oder Bestimmungen, sondern logischen, Z. E. Gott ist möglich. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit setzen das Ding voraus, seine Bestimmungen sind aber nicht selbst 25 Bestimmungen. Möglichkeit ist eine position respective auf unser Denken, Wirklichkeit ist positio absoluta. In der Wirklichkeit ist mehr enthalten als in der Möglichkeit, d. h. nicht, durch die Wirklichkeit wird an dem Dinge mehr vorgestellt als durch die Möglichkeit, aber es kommt zu unserem Denken mehr hinzu. Erst setze ich 30 ein Ding respective auf mein Denken, nun setze ich es schlechthin dadurch denke ich offenbar mehr. Zur Illustration wollen wir folgendes merken: —. *<bricht ab>*

115 / . . . weil wir alles aufs eine nicht reduceiren können, aber die Einheit  
 116 ieder substanz erfordert es, daß nur eine Grund Kraft sey. Die sub- 35 stanz, in so ferne sie nicht bloß den Grund der accidentien enthält, sondern auch die existenz der accidentien determinirt, handelt sie; oder die substanz, in so ferne ihr accidentien inhaeriren, ist in action,

und in so ferne sie der Grund der Wirklichkeit der accidentien ist, handelt sie, die substanz, der accidentien durch eine andre Kraft inhaeriren, leidet (paßive). Wie ist die paßion möglich, da doch vorher gesagt ist, daß sie activ ist, in so ferne ihr accidentien inhaeriren?

5 Eine iede substanz ist activ, in so ferne ihr accidentien inhaeriren, aber auch paßive, in so ferne sie ihr durch trennende Kraft inhaeriren, das widerspricht sich nicht. Z.E. eine Vorstellung eines Trompeten Schalles, die inhaerirt mir durch fremde Kraft, aber nicht allein, denn hätte ich keine *vim repraesentativam*, so könnte

10 immer geblasen werden, und ich könnte keine Vorstellung haben. Aus der Vereinigung einer mit einer andern substanz entsteht eine Wirkung, nemlich die Vorstellung vom Trompeten Schall. Mere paßiv können wir nie seyn, sondern jede paßion ist zugleich action. Die Möglichkeit zu handeln ist eine *facultas*, und zu leiden

15 *receptivitas*. Diese setzt iene immer voraus. Jede substanz ist selbstthätig, ohne das könnte sie nicht substanz seyn; in einem respectu kann sie leidend, aber auch in demselben thätig seyn. Eine blos leidende substanz ist *contradictio*, sonst könnte / sie keine Acci- 117 dentien haben. Die *actiones immanentes*, die eine substanz in sich

20 selbst hervorbringen, oder *transientes*, handeln auf eine andre substanz oder *influxus*. *Substantia patiens* ist *eo ipso agens*, denn das *accidens* würde nicht inhaeriren, wenn nicht die substanz Kraft hätte, wodurch es ihr inhaerirte, mithin handelt sie auch, *influxus* ist daher ein unschicklicher Ausdruck, er bedeutet so viel als mi-

25 grirte das *accidens* aus einer substanz. Was ist denn eigentlich paßio? Die *substantia agens* bestimmt die Kraft der *substantiae patientis* zur Hervorbringung dieses *accidens*, mithin ist alle paßio nichts als Bestimmung der Kraft des leidenden durch äußere Kraft.

*Actio transiens*, wenn ich etwas wirklich außer mir mache, ist

30 2fach: *actio* (*actuare* heißt wirklich machen), *substantiac vel accidentiae extra se* — das erste, wenn ich substanz wirklich außer mir wirklich mache, heißt *creatio* — wenn ich accidentien außer mir wirklich mache, wäre es bestimmt, so heißt das *influxus*. Eine Handlung, die aus vielen Handlungen besteht, ist *composita*, die nicht aus

35 kleinern actionen zusammengesetzt ist, ist *simplex*.

Kraft ist das Vermögen, in so ferne es hinreicht zur Wirklichkeit eines *accidens*. Der Unterschied zwischen Kraft und Vermögen ist schwer zu bestimmen. / Das Vermögen, in so ferne es in Ansehung 118 einer Wirkung bestimmt wird, ist Kraft, und insoferne es unbestimmt



ist, wird Vermögen. Kraft enthält den Grund der Wirklichkeit einer Handlung, Vermögen den Grund der Möglichkeit einer Handlung.

Die Kraft, die den innerlich und äußerlich zureichenden Grund einer Handlung enthält, ist lebendige Kraft — insoferne sie blos den innerlich zureichenden Grund einer Handlung enthält, ist sie 5 todte Kraft; der todten Kräfte in der Welt ist in Ansehung der lebendigen unendlich viel. Die Verbindung 2er Kräfte, die einander widerstehen, ist confluent — an sich ist jede Kraft lebendig — denn existirt sie, so muß die Wirkung auch existiren.

Reaction ist nicht Gegenwirkung, sondern Wechselwirkung. Gegen- 10 wirkung ist die Wechselwirkung, die der Handlung des andern opponirt ist, oder *actio opposita patientis in agentem*, das nennt man auch *impediment*; das ist 2fach: 1. negative, wo keine wirkende Ursachen sind, oder der Mangel von dem an der Ursache, was das complement derselben ausmachen würde; 2. positive, da sind wir- 15 kende Ursachen der *patientis*, die opponirt sind den Handlungen der *agenten*.

Der Autor redet itzt von Gegenwart, Entfernung, Abwesenheit 119 und Berührung. Die ersteren könnten noch hieher/gehören, aber nicht das letztere — das betrifft ausgedehnte Wesen, die eine Ober- 20 fläche haben und undurchdringlich sind, denn das ist *contactus*, wie 2 Körper im Raum sich durch ihre Undurchdringlichkeit widerstreiten. Eine substanz, kann man sagen, ist der anderen gegenwärtig, wenn sie in sie einfließt. Das kann geschehen *mediate*, auch *immediate*. *Praesentia* ist entweder *bilateralis*, wenn 2 Substanzen 25 wechselseitig auf einander einfließen, vel *unilateralis* wie Gott auf alle Dinge einfließt, aber sie nicht auf ihn — in *praesenz* sind alle Dinge in der Welt. Der Einfluß ist *unilateralis*, wo in Ansehung einer substanz eine andre *mere patiens* ist, *bilateralis*, wenn sie als *reciproce agentes* können angesehen werden. Beym *influxu* muß die 30 substanz gegenwärtig seyn. Der innerlich zureichende Grund der Handlung einer substanz ist Kraft. Sie ist von *patientia* unterschieden, zu der muß noch etwas hinzukommen, wenn sie Kraft werden soll. Die Kraft, die innerlich, aber nicht äußerlich zureicht, ist todte Kraft; die innerlich und äußerlich zureicht, ist lebendige 35 Kraft. Todte Kraft ist ein Grund, wodurch eine Wirkung existiren kann, aber nicht existirt wegen äußerer Umstände. Wenn der Grund innerlich zureicht und die Wirkung doch fehlt, so muß eine reale 120 Kraft /, deren Wirkung ein eben so starker Gegenstand ist, oder ein



Hinderniß, i.e. Etwas was der Wirkung einer gegebenen Kraft zuwider ist, sein. Wenn der Grund des Gegentheils einer Wirkung eine Kraft ist, so heißt es resistenz (Widerstand); vires mortuae sind solche, die keine Wirklichkeit haben, weil ihnen eine andere Kraft widersteht. Vergrößert man sie innerlich, oder nimmt die Hinderniße weg, so kann sie wohl äußerlich zureichend werden. Zwischen todten und lebendigen Kräften ist an sich kein Unterschied, aber der Hinderniße wegen. Nehmen wir die Hinderniße weg, so werden viele Wirkungen in der Welt geschehen ohne Vermehrung der thätigen Kräfte.

10 Der Autor redet itzt vom *contactu*. 2 Körper berühren sich, wenn sie eine gemeinschaftliche Gränze haben. Er glaubt, es sei dasselbe, was *praesentia immediata* ist. Eine substanz ist der andern gegenwärtig, wenn sie auf die einfließt. Ist dies unmittelbar, so ist es nach dem Autor *contactus*. Das gilt aber bloß vom Raum und

15 Ausgedehntem, und ist ein physischer Begriff, der Undurchdringlichkeit voraussetzt. *Praesentia* ist vel *unilateralis* vel *bilateralis* vel *mutua*. Bey jedem *contactu* ist *influxus mutuus*, aber umgekehrt, wo *influxus mutuus* ist, ist nicht immer *contactus*. Bey sinnlichen Wesen wohl, aber nicht bey geistigen.

20 Wir reden ietzt vom

### / Einfachen und Zusammengesetzten.

121

Vom *quanto* und *composito* ist schon oben geredet. Beym *quanto* muß eines etlichemal genommen werden, beym *composito* nicht. Wir stellen uns vor, daß vieles Eins ausmacht; ohne *identitate plurium* kann aber nichts als *quantum* betrachtet werden. Das *compositum* wird eingetheilt werden ins *reale*, i.e. *compositum ex substantiis*, und ins *ideale*, d.h. ins *compositum*, das aus etwas, was nicht substanz ist, zusammengesetzt ist, oder aus *accidenzen*; das *reale* heißt auch *strictus dictum*. Wenn die Theile vor sich existiren,

30 so ist die Zusammensetzung eine Handlung, wodurch die Theile verbunden werden; wenn die Theile vor der Zusammensetzung existiren können, so ist es *compositum reale*; wenn der Begriff des *compositum* vor dem Begriff der Theile vorhergeht, so ist es *compositum ideale*, z.E. Raum, den kann ich nicht denken als zusammengesetzt

35 aus kleinen Räumen, sondern den kleinen Raum muß ich im großen denken. Die *composition* wird später gedacht als das *compositum*. Wir erwägen hier das *compositum substantiale*, dabey ist zu merken:

1) Materie, oder die Theile, aus welchen das compositum besteht,  
 2) Die Art und Weise, wie die Theile zusammengesetzt sind, i. e. die Form. Das Wesen jedes compositi besteht in der Form, i. e. in modo compositionis. Die Alten sagten: forma dat esse rei. Darunter verstanden sie, die Materie in jedem Dinge ist was reales, die Form 5 aber macht die Verschiedenheit der Dinge aus; und sie müssen wir uns eher denken als den Stoff.

Bey substanz wurde schon vieles vorgestellet, in so fern es in einem enthalten ist, aber es waren nicht Theile, e. gr. die Seele bestehet nicht aus Gedanken; die inhaeriren ihr. Es ist also ein nexus, der 10 nicht nexus der composition, sondern der inhaerenz ist. Wir nehmen itzt den ersteren; das compositum insoferne es nicht als Theil von etwas andern angesehen wird, ist totum. Ein totum und compositum beziehen sich beyde auf Theile. — Vieles, insofern es in Eins ein aggregat wird — da heißt das eine compositum und, wenn das 15 Viele homogen ist, quantum. Jetzt reden wir nur vom compositum quatenus est compositum.

Compositum reale ist das, deßen Theile auch vor sich außer dem nexu mit andern existiren können — deßen Theile nie außer dem Zusammenhange mit andern existiren können, ist ideale, z. B. Schluß 20 ist compositum ideale, deßen Theile können nur in der Seele existiren. Körper ist compositum reale.

122 / Der Autor redet noch vom Entstehen und Vergehen und sagt, die Veränderung aus der Nicht existenz in die existenz ist ortus, und umgekehrt ist der interitus. Ortus ex nihilo ist der Ursprung der sub- 25 stanz, von accidentien kann man nicht sagen, daß sie aus nichts entstanden seyn — ex nihilo ortum est, ist das, dessen Theile prae-existenz hätten. Annihilatio betrifft auch nur die substanz, die accidentien sind bloße modi existentiae der substanz. Das ist aber nicht Veränderung eines Dinges selbst, denn die kann nur bei exi- 30 stirenden Dingen statt finden. Ortus bedeutet das Seyn, welchem ein Nichtseyn vorhergeht. Und interitus, welchem ein Nichtseyn folgt. In der Erscheinung ist das substanz, was da bleibt, indeß die Bestimmungen wechseln. Das ist die Bedingung, unter der wir Etwas das erste substantiale nennen, nemlich daß es beharret. Denn wäre 35 kein beharrliches, das nicht entstünde und nicht verginge, so könnten wir von der Veränderung keine Erfahrung haben. Es muß ein sub-

stantiale seyn, von welchem wir die Veränderung nur wahrnehmen können. Bey dem, was beharret, ist der Zustand A gewesen, und itzt der Zustand B, also ist es verändert durch irgend was, und dieses perdurable nennen wir substanz. Wenn man sagt, alles ist in der  
 5 Welt veränderlich, so heißt das: es entsteht und vergeht nichts als accidenzen und Verbindungen der Körper.

Die Theile eines compositi realis sind im commercio, und alle substanzen, insofern sie im commercio stehen, machen ein compositum reale aus. commercium ist influxus mutuus, denn wie ist das  
 10 commercium verschiedener substanzen möglich, als dadurch, daß eine in der anderen etwas bestimmt, / denn wirken die substanzen 123 in einander, e. gr. beym Körper sind alle Theile im commercio; was nicht im commercio ist, gehört nicht zu demselben. Die Verknüpfung der obersten Ursache mit ihren cauſatis knüpft nichts, ist kein coni-  
 15 mercium. Die Ursache gehört demnach nicht zu den cauſatis.

Ein iedes ganze aus substanzen bestehet aus einfachen substanzen. Noch merken wir an, der Autor behauptet wieder Leibniz, ein compositum solle man nicht eine substanz nennen, obgleich die Theile substanzen sind, denn Zusammensetzung ist nur ein accidenz. Das  
 20 ist wol wahr, aber bloße subtilitaet. Leibnitz sagt, die Körper sind substantielle Phaenomene, sie scheinen es zu seyn, aber nur die Theile sind substanzen. Er hat hiebey vermuthlich einen andern Sinn gehabt als diesen, den ihm Wolf und der Autor andichten, sonst hätte er immer dieses für sich behalten können, das sieht ieder leicht  
 25 ein. (Monas ist soviel als Einheit einer untheilbaren substanz, d.h. die nicht weiter als aggregat von vielen substanzen kann gedacht werden. Nun fragt es sich: kann man von iedem compositum substantiale sagen, es bestehe aus einfachen substanzen, d.h. ist es monadatum? Ja, insoferne es Noumenon ist, denn aller Zusammenhang ist  
 30 nichts als relation. Da die substanzen ex definitione vor sich äußere existenz kennen, so kann man alle relation aufheben, und die substanzen bleiben übrig und sind einfach. Denn wären sie nicht einfach, so wäre die Zusammensetzung nicht aufgehoben. Aber wie ist es mit einem composito reali Phaenomenon? Was nur durch die Sinne  
 35 als compositum substantiale vorgestellt wird — und wo auch die substanzen nur für die Sinne substanzen sind, da fällt/das weg, denn 124 der Beweis fällt weg. Die Erscheinung einer substanz ist nicht die substanz selbst, und es gilt nicht von ihr, was von dieser gilt. Gesetzt, ein Körper bestände aus einfachen Theilen, so dürfte sein Schatten

nicht aus einfachen Theilen bestehen. Nehmen wir alle Zusammensetzung weg, so bleibt nichts übrig.) Wenn in dem composito aus substanzen nichts substanz ist als die Theile, bey denen wir von aller composition abstrahiren, welehe nur ein accidenz ihrer wechselseitigen relation ist, so bleiben die substanzen übrig, die sind ohne 5 Zusammensetzung, demnach sind in jedem composito substantiale die substanzen die einfachen Theile. Setze ich alle relation bey Seite, so bleibt das einfache übrig. Das ist ganz richtig, wenn ich rede von compositis quatenus sunt Noumena, denn durch den Verstand kann ich kein compositum denken, ohne vorher einfache substanzen zu 10 denken. Das Einfache ist das substratum alles zusammengesetzten bey den Noumenis. Compositio ist die relation der substanzen, insoferne sie in Gemeinschaft sind; dieses aber findet nicht statt bey compositio Phaenomenon. Compositum reale, insoferne es Erscheinung ist, wird im Raum betrachtet. Der Raum besteht nicht aus 15 einfachen Theilen, also auch nicht das compositum. Von einer beharrlichen Erscheinung kann ich das nicht sagen, was von substanzen, insoferne sie durch den Verstand gedacht werden, gilt. Körper sind Erscheinungen und im Raum, bestehen also nicht aus Einfachen substanzen. Würden wir das Unbekannte, was den Cörpern zu Grunde 20 liegt und die körperlichen Erscheinungen hervorbringt, erkennen, so würden wir lauter Einfaches erkennen, das in commercio wäre. Wir machen in der Erscheinung die Phaenomene zu substanzen, wir müssen denn aber bey dem Begriffe der substanz bleiben, denn die beharrliche Erscheinung leidet. Von einfachen Wesen zu reden, 25 125 müssen wir aus der Sinnen Welt gehen, / aber denn haben wir keinen Beweis für die objective realitaet unsres Begriffs, denn wir können kein Beispiel geben; aber von allen Erscheinungen geht das an. Composita, von denen ich Beispiele geben kann, sind Phaenomena substantiata. Es gilt aber nicht das von ihnen, was von den Noumenis 30 gilt.

Haben wir durch diese Lehre denn was Neues eingesehen? Nein, denn durch die Kategorie der substanz kennen wir keine Dinge. Die Erfahrung muß uns Beispiele geben — und das sind Erscheinungen. Wir können eben so wenig einsehen, wie substanzen ein ganzes aus- 35 machen sollen — wohl von Erscheinungen, die im Raum sind — aber nicht wie substanzen an sich selbst, denn hier müssen wir den Raum, weil er die Form der sinnlichen Anschauung ist, weglassen. Wir reden itzt von



## Raum und Zeit

Raum und Zeit sind nicht Bestimmungen der Dinge, insoferne sie durch den Verstand gedacht werden, sondern insoferne sie uns in den Sinn fallen, also sind sie Formen der Anschauungen. (Wir kommen itzt an die wichtigen Begriffe, die von der Art sind, daß, wenn wir ihre Natur haben entwickeln können, sie den ganzen Plan der Metaphysic verändern, und alle Widersprüche verbannen, die die Metaphysic um ihren Credit gebracht haben.) Raum, der äußere, Zeit, der innere Sinn. Die Materie aller Erscheinungen ist Empfindung, und was der correspondirt, ist real. Philosophie: das reale erkennen wir nur a posteriori, aber das formale a priori. Die Vorstellung vom Eindruck des Gegenstandes auf uns ist Empfindung, ist also was subiectives, die müssen wir alle a posteriori erkennen. In unserer Erkenntniß der Sinne ist etwas, davon wir a priori eine Vorstellung haben, das ist die Form der Erscheinung, der äußern Raum, der innren Zeit. Sie sind die Form, wie Gegenstände uns erscheinen werden, wenn sie uns afficiren, daher können / wir uns viel vorstellen, was wir nie 126 gesehen, z. E. Kegel und Pyramiden wie in der Geometrie; demnach kann man Raum und Zeit a priori erkennen. Außer der Erscheinung gehört noch was zur Erfahrung, denn sie ist nicht bloß Wahrnehmung, sondern die Einheit miteinander verknüpfter Wahrnehmungen nach allgemeinen Regeln. Die Materie muß gegeben werden, die Form besteht in den Verstandes Begriffen. Das sind die Categorien, die machen die Form aller menschlichen Erfahrung aus — und die Einheit der Erscheinungen ist a priori, das sind auch die Categorien z. E. substanz, sie sind nemlich die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Erscheinung nach Regeln. — Wir können also a priori erkennen:

- 1.) Form der Anschauung, das ist Raum und Zeit und
- 2.) Form des Verstandes, insoferne sie auf die Sinnlichkeit applicirt wird; oder die Form des Denkens der Gegenstände, die uns erscheinen; das ist ein Verstandes Begriff und macht die Form der Erfahrung aus. Raum und Zeit zur Sinnlichkeit, und die Categorien zum Verstand gehörig, machen die Begriffe aus, die wir a priori haben können und denen wir in der Erfahrung correspondirende Gegenstände geben können. Wir haben auch noch andre transcendente Begriffe, denen aber kein object in der Erfahrung gegeben werden kann; sie müssen unterschieden werden von transcenden-

talen. Das sind solche, durch welche ich bloß die Möglichkeit synthetischer Erkenntniß a priori vorstelle. Transcendent läßt sich im Deutschen ausdrücken durch überschwenglich. Begriffe sind immanent, wenn ihr Beyspiel aus der Erfahrung oder nach der analogie einer Erfahrung kann gegeben werden. — Diese Begriffe sind der Grund der Möglichkeit einer Erkenntniß a priori — und synthetischer Erkenntniß a priori. Sie sind immer ein Stein des Anstoßes gewesen. Vom Raum sagt man, daß er was an sich selbst wäre, so ist er ohne Dinge gar nichts, denn im Raume sind Oerter; der Ort, oder die Art, wie Dinge neben einander sind, ist nicht da, wenn keine Dinge existiren. Gleichwohl stellt sich unser Verstand vor: Er gehe vor allen Dingen / vorher, er wird als ein alles befaßendes receptaculum angesehen, das nichts enthielte als Plätze der Dinge. Verhältnisse können es auch nicht seyn, denn man kann sich nicht vorstellen, daß die ohne Dinge existiren sollten. Der Raum ist kein Ding, gleichwohl ein etwas, worin ich mir alle Verhältnisse vorstellen kann. Was ist denn der Raum? Mit der Zeit gings eben so. Zeit ist das, worin Veränderungen bestehen, sie ist nicht ein Ding, sondern in derselben sind Dinge; sie setzt nicht voraus das Daseyn der Dinge, sondern ich muß eine Zeit haben, worin ich das Ding seze. Nehme ich alle Dinge weg, so ist eine Zeit, darin nichts ist, worin aber was werden kann. Was ist sie nun? Ein Abfluß von Augenblicken. Was sind die wieder? Indem sie genöthigt waren, Raum und Zeit vor Etwas anzusehen, aber nicht vor ein Ding, so wußten sie nicht, was sie damit anfangen sollten. (Der Autor sagt *Ordo successivorum est tempus — post se invicem posita coniuncta succedunt*. Zeit ist also Verbindung der Dinge, insofern sie aufeinander folgen — aber das zugleich seyn läßt er aus, und das ist ein wichtiges Verhältniß. Wann sind Dinge zugleich? wenn sie sind in derselben Zeit; und nach einander, wenn sie sind Dinge in verschiedner Zeit. Und Folge hat kein Mensch begriffen, als wenn er Zeit voraussetzt, mithin ist die Definition falsch — Raum ist *ordo simultaneorum extra se positorum* — daß Dinge außer einander seyn können, dazu gehört Raum. Man sagt, Dinge kann man sich außer einander vorstellen, ohne im Raum, z. B. ich sage, die eine substanz ist eine andre als die andre — ia, aber die extra position setzt auch einen Raum voraus, das sagt auch der Autor: *simultaneorum extra et intra se posita*, sonst kann ich nicht sehen, was für Verhältnisse die verschiedenen Dinge gegen einander haben.)

/ Der Autor erklärt Raum durch Ordo extra se positorum. Extra 128  
 se positorum sind Dinge in verschiedenen Orten. Der Begriff des  
 Orts setzt den Begriff des Raums voraus, und der Begriff wird schon  
 als bekannt angenommen: ordo plurium, quatenus post se existunt  
 5 est tempus; nach einander seyn ist zu verschiedenen Zeiten seyn,  
 also ist idem per idem erklärt.

Die Hauptfrage ist, ob sie an und für sich selbst bestehende Dinge  
 sind, denn sind sie unterschieden von allen möglichen Dingen, die  
 in ihnen sind. Das haben größten Theils alle alte Philosophen ver-  
 10 worfen. Nun glaubten einige, der Raum sei eine Bestimmung der Dinge.  
 Weil Raum und Zeit in lauter Verhältnißen bestehen und enthalten,  
 so glaubte man, diese relation der Dinge, in so ferne sie verbunden  
 sind, mache den Raum und, in so ferne eins das andre in einer Reihe  
 bestimmt ist, die Zeit aus, also wären es wahrhafte Verhältnisse, die  
 15 ohne Dinge wegfielen, die man sich durch den Verstand als möglich  
 denken kann. Andre, es wäre nichts, als ein allgemeiner Begriff von  
 Verhältnißen überhaupt. Wir wollen sehen, ob es sich so verhält. —  
 Wären es Verhältnisse, so könnten wir davon keinen Begriff a priori  
 haben, welches / doch in der Geometrie ist, oder wir müßten aus 129  
 20 den relationen der Dinge die Eigenschaften des Raumes erkennen  
 können, und in der ganzen Geometrie würden die synthetischen Sätze  
 a priori unmöglich seyn; a posteriori können wir die Eigenschaften  
 erkennen, es giebt aber alsdenn keine apodictische Sätze. Der Raum  
 ist kein Begriff, sondern eine Anschauung. Der Begriff setzt An-  
 25 schauung voraus. Wir können von keinem  $\triangle$  Eigenschaften beweisen,  
 ohne sie hinzumahlen. Wir haben nur einen Raum, und unter vielen  
 Räumen meinen wir Theile des Einigen unendlichen Raumes. Das  
 ist aber nicht bei einem Begriff, z.E. Tugend ist nicht ein Theil  
 der allgemeinen Tugend, aber so ist es nicht beim alles befassenden  
 30 Raum. A priori ein Ding anschauen, heißt ein Ding anschauen, das  
 gar nicht gegeben ist, und so kann ich nichts anschauen, als die Form  
 der Sinnlichkeit, wie ich die Dinge anschau, die ist in mir. Der Raum  
 muß auch so Etwas seyn, nemlich die Form der äußeren Erschei-  
 nung. Er ist nicht das, was in den Dingen, sondern in uns selbst liegt.  
 35 Nun kann ichs erklären: er ist das Formale der äußern Erscheinun-  
 gen, und man kann also a priori Eigenschaften des Raumes erkennen.  
 Diese Bedingung, unter welcher Erscheinungen möglich sind, ist  
 reine äußere Anschauung. Jetzt ist es begreiflich, wie sie den Dingen  
 oder vielmehr den Erscheinungen vorher gehen können. Sie betreffen



bloß die Natur der Sinnlichkeit, welcher gemäß sie nur afficirt werden kann. (Raum und Zeit geben uns Erkenntniße a priori vor aller  
 130 Erfahrung, mithin können sie / nicht von der Erfahrung entlehnt sein. — Sätze a priori erkennen wir an der Nothwendigkeit, solche  
 nothwendigen Sätze haben wir in der Geometrie, z. B. zwischen 2 5  
 Puncten ist nur eine gerade Linie möglich — auch die Zeit giebt  
 solche nothwendigen Sätze, z. B. 2 Zeiten können nicht zugleich  
 seyn, sie können also nicht Eigenschaften der Dinge an sich selbst  
 seyn. Die Dinge an sich selbst a priori einzusehen, ist hierfür glatt  
 unmöglich. Da sie also nicht Bestimmungen des Objects sind, so 10  
 müssen sie Bestimmungen des subjects seyn — also die Formen  
 unserer Sinnlichkeit. — Raum ist die Form, wie wir äußere Dinge,  
 Zeit, wie wir uns selbst anschauen. Was wir durch äußern und innern  
 Sinn erkennen, ist bloß Erscheinung, nicht Dinge an sich selbst. —  
 Man könnte sagen: wir könnten uns ia selbst wohl erkennen? Ja, 15  
 wo wir selbstthätig sind, kann man sagen, das gehöre nicht zur Sinn-  
 lichkeit, aber beobachten wir uns selbst, ist das nichts als eine Reihe  
 von innern Erscheinungen. Wir können doch nur alles so beobachten,  
 wie wir innerlich afficirt werden.) (Wir können itzt auch sehen, wie  
 wir Zeit und Raum a priori erkennen. Dinge an sich selbst können 20  
 wir nicht a priori ansehen — aber wie können wir Erscheinungen a  
 priori ansehen? Weil ich wissen kann, wie sie mich afficiren werden —  
 denn sie sind nicht Dinge an sich selbst, z. B. ich werde keinen Körper  
 131 sehen, / als wenn die Lichtstrahlen aus einem Punct des Körpers  
 in einem Punct in meiner Netzhaut zusammenstoßen — das kann 25  
 ich a priori einschen.) (Raum und Zeit werden also auch nicht von  
 Dingen an sich selbst gelten — aber Dinge als Phaenomene sind Im  
 Raum und Zeit, das ist das Fundament der transcendentalen aesthe-  
 tic. Aesthetic ist die Lehre von der Sinnlichkeit. Die Alten theilten  
 alles ein in aistheta und noeta, itzt braucht man es vom sinnlichen 30  
 Wohlgefallen und nennt es Geschmackslehræ. — Da die sich nicht  
 eigentlich zur Wissenschaft erheben läßt, so ist es besser, bei der  
 Bedeutung der Alten zu bleiben. Transcendentale Aesthetic ist die  
 Betrachtung der Dinge als Gegenstände der Sinne, insoferne wir sie  
 a priori erkennen können, sie zeigt die Gründe der Möglichkeit sinn- 35  
 licher Anschauungen a priori, die beruht auf Raum und Zeit.) (Wenn  
 ich sage, etwas ist ausgedehnt, so ist das Erscheinung — denn aus-  
 gedehnt ist eine Bestimmung des Raumes. Reden wir vom Entstehen  
 und Vergehen, Veränderung u.s.w., so reden wir bloß von Phaeno-



menen. Dieses hat keine Bedeutung, wenn wir bloß vom Noumenon reden.) Den Begriff der Zeit können wir nicht a posteriori haben, denn wie sollten wir das anfangen, ihn a posteriori zu schöpfen, wir würden gar keine Erfahrung haben, daß Eins aufs andere folge, wenn der Begriff nicht zu Grunde läge. Sie ist nicht ein Begriff von Verhältnissen der Dinge, sonst könnten wir keine Eigenschaften a priori und keine apodictische Sätze von der Zeit haben, z. E. zwischen zwei / Augenblicken ist nur eine Zeit — zwei Zeiten sind nicht zu-  
gleich — die Zeit hat nur eine Abmessung, wären aber die Eigenschaften Begriffe der relation, so könnten wir alle die Sätze nicht haben — Zeit ist auch Anschauung. Alle Dinge sind in derselben Zeit. — Alle Zeiten sind Theile derselben Zeit. Anschauung enthält nicht die Beschaffenheit des Dings, sondern die subjective Form der Sinnlichkeit, wie ich afficirt werde. Die Form des innern Sinns ist Zeit. Das kann ich a priori einsehen, wie mein innerer Sinn sich selbst anschaut, und viel a priori davon sagen. Haben die Begriffe auch objective realität, oder sind sie entia rationis? Allerdings haben sie objective realität, sind aber eingeschränkt auf bloße Objecte der Sinne, sie gelten von allen Erscheinungen. Crusius sagt: alle Dinge sind irgend wo oder irgend wann, das muß eingeschränkt werden auf die Erscheinungen. Der Inbegriff aller möglichen Objecte der Sinne ist Sinnen Welt, die Begriffe gelten also nur von der Sinnen Welt — Welt ist das aggregat der Erscheinungen. Ich kann mir wohl eine intelligible Welt denken, eben so wie wir eine sensual Welt vorstellen, die bloß durch den Verstand erkannt werden kann, aber der Verstand hat nicht das Vermögen anzuschauen, sondern über Erscheinungen zu reflectiren; er kann also nicht wissen, was Dinge an sich selbst sind. Er kann Erfahrungen machen, aber dadurch hat er nur die Verknüpfung der Erscheinungen, nicht die Dinge an sich selbst erkannt. Erscheinung und Schein muß unterschieden werden. Erscheinung kann als Erscheinung wahr sein. Schein ist eine Wahrnehmung, wodurch ich habe wollen einen Begriff machen, ohne alle andre Wahrnehmungen hinzuzunehmen. Erscheinung urtheilt nicht. Wollen wir über Erscheinungen urtheilen, so urtheilen wir wahr, wenn es geschieht aus allen / Wahrnehmungen; will ich  
nur aus einer Wahrnehmung urtheilen, so ist das Schein. Gott erkennt die Dinge an sich selbst, denn seine Erkenntniß Kraft bringt die Dinge hervor. Wir erkennen nur die Erscheinungen, d. i. die Art, wie wir afficirt werden, und Dinge müssen uns afficiren, sonst

wissen wir gar nichts davon. — Raum und Zeit sind nichts als Vorstellungen der Dinge, und ictzt haben wir einen Schlüssel zu vielen Aufgaben. Wenn Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, wie alle sinnlichen Dinge Erscheinungen, so sind alle sinnlichen Dinge nichts als Vorstellungen. Erscheinungen existiren also nur in der 5 Vorstellung selbst. Wir können demnach sagen: So viel existirt nur in der Sinnen Welt, als in unserer Vorstellung liegt, z.E. man setze, daß mitten unter der Music die Menschen das Gehör verlöhren, so existirte auch für sie keine Music, eben so vor die, die kein musicalisches Gehör haben. Die Objecte an sich selbst existiren 10 nicht. Hierdurch sind wir vieler Fehler überhoben, z.E. ist die Welt endlich oder unendlich? Die Frage, die so viel Schwierigkeiten gemacht, fällt jetzt weg und heißt: Werde ich in der Reihe meiner Wahrnehmungen ohne Ende fortgehen oder nicht? und darauf ist die Antwort bestimmt: ohne Ende.

15

### Vom Endlichen und Unendlichen.

Die Größe, welche nicht unmittelbar als Größe angesehen werden kann, wird geschätzt durch die Folge. Ich stelle sie mir vor wie qualitaet. Quantitas qualitatis ist Grad, ist definition des Autors, ganz recht, d.h. unmittelbar wird sie nicht vorgestellt als Quanti- 20 taet, aber mittelbar, nemlich durch die Folge. Eben so kann man auch sagen: quantitas rationis (Grunds) ist Grad. Die Grade sind entgegen gesetzte extensive Größen, das sind Raum und Zeit und 134 alles was darinnen ist. / Von der innern Größe braucht man den Ausdruck Grad, nicht Größe, der gilt nur von extensiven Größen. 25 Alle realitaet hat Grade. Von Empfindung bis zu dem Gedanken, da ich mich selbst denke in Ansehung des Verstandes, i. e. bis zu der apperception sind Grade. Etwas kann so wenig Grade haben, daß ichs kaum merken kann, aber ich bin mir doch noch immer deßen bewußt. Es giebt eigentlich kein größtes und kleinstes in der Er- 30 fahrung. Wir haben 3 Begriffe: des maximi, illimitati, und infiniti, die sind sehr nahe verwandt, aber doch von einander verschieden. Maximum ist das, worüber kein größeres möglich ist. Das illimitatum ist die negative Vorstellung vom größten. Beim maximo ist der Begriff einer totalitaet, der nichts fehlt, was zu einer gewissen Art von 35 Dingen erforderlich ist. (Was alles von einer gewissen Art enthält, ist illimitatum; was nicht alles usw. usw., ist eingeschränkt, das

limitatum wird also der omnitudo opponirt.) Illimitatum kann also das maximum bedeuten, in so fern es durch einen negativen Begriff vorgestellt wird. Comparative kann etwas illimitatum seyn, aber nicht absolute; maximum ist ein positiver und illimitatum ein negativer Begriff von der totalitaet. Beym infinito stelle ich mir vor das Verhältniß der Größe eines Dinges zum Wesen. Das Verhältniß der Größe zu der Möglichkeit, sie zu meßen, bestimmt entweder die Größe, oder die Unendlichkeit; ich sage nicht, wie groß das Ding ist — größer als alle Begriffe, mit denen ich sonst zu meßen pflege. Man hat es mit dem illimitatum verwechselt: Wir schätzen Größen successive unum rei addendo. Alles zählen ist ein progreßus in der Construction / einer Größe. Die Größe, deren construction möglich ist 135 durch progreßus finitum, ist quantitas finita, und infinita, deren progreßus infinitus ist. Ein Ding an sich selbst kann ich nicht in finitum nennen. Der Redegebrauch bringt es mit sich, daß man das illimitatum öfters das unendliche nennt. An sich selbst ist es nicht einerlei. Bei den Phaenomenis kann man sagen, das ist illimitatum und infinitum. Das ens summum stellen wir uns vor als illimitatum, können wir das nun infinitum nennen? Das ist nicht schicklich, denn ich sage dadurch nicht so viel als durch ens summum, d.h. es enthält alles, was ein Wesen enthalten kann, oder allgemein, dem nichts mangelt, sondern durch infinitum sage ich nicht, was das Wesen selbst sei, sondern nur, seine Größe kann nicht bestimmt werden in Verhältnis auf ein Maß, hiedurch weiß ich nicht, wie groß es selbst sei, ob es groß ist oder nicht, sondern nur, daß es zu groß für ieden meiner Begriffe ist, deswegen darfs aber nicht das größte unter allen Dingen seyn. (Infinit sagt nicht, wie groß ein Ding sey an sich, sondern respectiv auf ein Maß ist es größer als alle Zahl. Alle Schätzung des größern in Raum und Zeit ist relativ. 30 z. B. die Sonne ist von der Erde weit, relativ auf die Fix Sterne ist sie der Erde nahe, und je kleiner das Maß ist, desto größer ist die Zahl. — Die absolute Größe ist Allheit, nehmen wir Etwas in Beziehung auf die Allheit, so ist das eingeschränkt. Die absolute metaphysische Größe ist die des ens realißimi, durch Allheit erkennen wir Dinge an sich selbst auch durch Einschränkung der omnitudo.) (Der Begriff des infiniten betrifft nur Phaenomene, also nur Raum und Zeit, und alles was darinnen möglich ist, und auf die müßen wir ihn auch nur anwenden. Sage ich, Gott ist ens infinitum, so heißt das illimitatum.) (Bei den Noumenis ist ein maximum, aber



136 bei den Phae/nomenis findt weder ein maximum noch ein minimum  
 statt.) Infinit bedeutet den Fortgang ins unendliche bei Meßung  
 der Größe. Das infinitum zum Untersehicde des illimitatum heißt  
 infinitum mathematicum und insofern es mit dem illimitatum einer-  
 lei ist, heißt es infinitum reale. Quantum relative ad unitatem ali- 5  
 quam dabilem omni numero maius, ist unendlich; wenn es größer  
 ist als alle Zahl, so übersteigt es meinen Begriff, denn ich kann mir  
 nur von der Größe einen bestimmten Begriff durch die Zahl maehen.  
 Ein Wesen das ohne Zahl einen bestimmten Begriff von der Größe  
 hat, kann das infinitum auch begreifen. Beym höchsten Wesen 10  
 werden wir uns dieses Worts nicht bedienen können, denn es setzt  
 voraus, daß wir ein Maß haben. Dazu gehört homogeneitaet, das  
 höchste Wesen hat aber kein Homogeneum. Beim illimitatum ver-  
 gleiche ich es mit keinem Maß, und der Begriff des Unendlichen  
 kann nur bei Phaenomenen angewandt werden; denn es setzt voraus, 15  
 daß der Progreßus von einem zum andern größer sei als alle Zahl.  
 Der Progreßus geschieht in der Zeit. Ist bei den Erscheinungen das  
 object infinitum oder der Progreßus? Das Phaenomen kann ich  
 nicht unendlich nennen, denn es ist nichts außer mir. Wäre die Sinnen  
 Welt ein Ding an sich selbst, so könnte man fragen, ob sie in- 20  
 finitum wäre oder nicht. So kann ich nicht fragen: ist die Welt un-  
 endlich dem Raum nach, sondern: muß ich in der Welt ins Unendliche  
 fort gehn? Ja, der Pro- und Regreßus in infinitum ist möglich,  
 aber von der andern Seite kann man sich nicht vorstellen, daß ein  
 quantum unendlich sei. Eine künftige Ewigkeit ist unendlich, sie 25  
 ist nicht ein infinitum datum, sondern ein unendlicher möglicher  
 Fortgang von Veränderungen, die aufeinander folgen können, er  
 ist eine unendliche Möglichkeit, nicht Wirklichkeit. (Die Unendlich-  
 keit ist progreßive, die betrifft potentiale Größe, oder collective,  
 die betrifft actuale Größe. Infinitum actuale läßt sich nicht denken, 30  
 aber wohl das potentiale, z. B. künftige Ewigkeit ist nicht was  
 wirkliches, sondern die Zusammensetzung mehrerer Zeiten, und die  
 137 kann unendlich / seyn. — Wollten wir uns ein erfülltes collective  
 tale denken, so müßten wir uns vorstellen, als wären die Theile alle  
 wirklich — die müßten wir durchlaufen und zusammennehmen, das 35  
 ist aber wieder die definition des infiniten, deswegen ist das infinite  
 collective tale nicht an sich unmöglich, denn wir sagen nichts weiter,  
 als daß die Größe nicht ohne Zahl bestimmt erkannt werden kann —  
 denn weil wir ins Unendliche gehen, so können wir es durch keine



Zahl ausdrücken — aber bei einem Verstande, der Größe nicht durch Zahlen setzen darf, wäre es anders.) (Der Begriff des infinitum sollte zugleich der Begriff des maximi sein, über welches kein größeres möglich sei — das ist aber das illimitatum; ob das infinite Ding alles  
 5 enthält, erhellt daraus noch nicht. Man hat daraus verschiedenes zu beweisen gesucht. Numerus infinitus, sagt man, ist imposibel. Das ist apodictisch wahr. — Das wäre eine Zahl, die größer wäre als alle Zahlen, aber deswegen ist, wie man weiter schloß, multitudo infinita nicht unmöglich, z. B. Ein unendlicher Raum. Wir sagen,  
 10 er ist eine Zahl von Meilen — hier ist gar keine Zahl, man bewies das so: die multitudo infinita würde die größte sein nach ihrer definition; zu ieder Größe läßt sich aber noch eine Einheit denken, demnach ist die größte, mithin unendliche Größe, unmöglich — wenn man so definitionen schnitzelt, kann man beweisen, was man will).  
 15 Einige Autoren sagen: weil keine unendliche Zahl ist, so ist auch kein unendlich. Summus infinitus est contradictio, aber nicht eine unendliche Menge. Man muß unterscheiden ein infinitum actuale und potentiale. Potentiale, in welchem progreßus in infinitum möglich ist, das nicht gegeben ist, actuale, das gegeben ist. Das Unein-  
 20 geschränkte gehört zu den noumenis; ich stelle mir vor, es fehle keine realitaet, begränzt einen Begriff, der aufs Phaenomen geht. Grenzen denken wir uns in Raum und Zeit, Schranken bei Noumenis, / quod rationem in se continet limitis vel in tempore vel in spatio, 138  
 ist Grenze, die kann also nur bei Phaenomenen seyn. Infinitum ma-  
 25 thematicum non est dabile, d. h. es kann mir nicht ganz existirend vorgestellt werden, z. B. künftige Ewigkeit läßt sich nicht ganz geben, sonst wäre es keine Ewigkeit. Wodurch stellen wir uns Größen als ganz existirend vor? Nur durch den Progreßus der addition von Einem zu Einem. Eine unendliche Größe kann deshalb nicht gegeben  
 30 werden, weil der Progreßus in infinitum auch müßte ganz gegeben seyn, oder der Progreßus müßte vollendet seyn, und das ist unmöglich sich vorzustellen. Man kann sich ebensowenig einen infiniten Raum, aber den Progeßus im Raum kann man sich als infinit vorstellen. Wollten wir uns vorstellen, er existire noch vor dem Pro-  
 35 greßus, so haben wir uns einen Begriff gemacht mit einer Eigenschaft, mit der wir ihn gar nicht denken können, denn wir können keine Größe denken als durch den Progreßus. (Maß ist die Größe, die wir anschauend erkennen können.) Progreßus in infinitum findet statt, denn ich kann in infinitum eine Größe weiter fortsetzen und in der

Addition immer weiter fortgehen, auch in der kommenden Ewigkeit läßt er sich denken. Progreßus in indefinitum ist weniger als in infinitum. Hier ist mir blos keine bestimmte Grenze gesetzt. Wir reden itzt

## Von der Uebereinstimmung und Verschiedenheit

5

Jetzt redt der Autor de praedicatis entium relativis. Er nennt sie Praedicate der Verknüpfung (relation), das ist nicht gut. Praedicate dienen dazu, identitaet und diversitaet zu erkennen, aber dann darf keine relation seyn, z. B. 2 Menschen können sehr ähnlich seyn oder in vielen Merkmalen übereinstimmen, ohne die geringste relation 10 gegeneinander zu haben. Wir merken folgendes: die Definition der Qualitaet ist similitudo, der Quantitaet aequalitas — sie sind vel  
 139 partialiter vel totaliter similia, / aequalitas totalis ist Gleichheit in Ansehung aller praedicate. Stellen wir uns vor 2 totale aequalitates sind auch similia, denn sollen sie total gleich sein, so auch total 15 ähnlich. Das aequale ist identische quantitaet. Homogenea können aber nur der Größe nach verglichen werden. Z.E. ich kann nicht vergleichen ein Jahr und eine Meile, sind sie völlig gleich, so müssen sie auch völlig homogen sein; denn sollen sie in Ansehung aller Bestimmungen gleich seyn, so müssen sie auch homogen seyn. Identi- 20 taet ist 3fach: a qualitativ, b quantitativ, beide zusammen machen die innre Identitaet aus, c relationum, d. i. die äußere Identitaet, z. B. daß ein Ding in verschiedener Zeit sei — totaliter congruentia, sollte man denken, könnten ratione relationis verschieden seyn — auch totaliter similia, sollte man denken, könnten unterschieden 25 seyn. Daher sagt auch der Autor: Quantitas est discrimen internum, mere similium totaliter eadem tanquam ad internos et externos determinationes, sagt der Autor, sunt numerice eadem — oder nicht plure plura totaliter eadem sunt impossibilia, dann wäre kein innerer Unterschied der Dinge. Der äußre Unterschied macht nicht Unter- 30 schied der Dinge, sondern der äußern relation — also der Art nach sind sie nicht unterschieden — denn ich habe keinen Grund zu sagen, daß das was andres sei. Weiter: perfecte aequalia sunt impossibilia, denn nach dem vorhergehenden müßten sie völlig ähnlich sein mit- hin totaliter congruentia, die sind unmöglich. Weder mere similia 35 sunt impossibilia, denn wären sie völlig ähnlich, so differirten sie

der Größe nach, eines ist größer als das andere. — Das eine ist also dem Teil / des andern völlig gleich und ähnlich, also totaliter con- 140  
gruentia, mithin unmöglich. Diese Sätze haben Wolf, Baumgarten  
und vor ihnen Leibniz behauptet; er hatte das principium indiscer-  
5 nibilium.) (Dieses principium indiscernibilium fällt bei der Sinnen  
Welt weg; es ist auch absurd, sich zu denken, daß Gott jedes parti-  
celchen, welches mit andern einerlei effect thun sollte u.s.w., sollte  
verschieden erschaffen haben.)

Totaliter eadem sind die, wo keine diversitaet ist, partialiter  
10 eadem, die in Ansehung einzelner Beziehungen verschieden sind.  
Innerlich eadem, sind die, die in innren Bestimmungen, äußerlich eadem,  
die in relationen übereinkommen. Dinge, die ganz und gar einerlei  
sind, heißen numero eadem, denn es ist ein und eben dasselbe Ding  
oder unum idemque. Wo ist numerische Einheit oder totale iden-  
15 titaet und pluralitas numerica oder numerische Verschiedenheit?  
Leibniz hat in die Metaphysic einen Satz bringen wollen, nemlich  
von Dingen, die in Ansehung der quantitaet und qualitaet und auch  
in den innren Bestimmungen übereinkommen, so sinds eadem, aber  
wenn sie nur an andern Orten sind, so sind sie schon verschieden.  
20 Hiebei ist zu merken: wenn man objecte als noumena betrachtet,  
so ist es wahr, weil wir da zwei Dinge blos durch den Verstand be-  
trachten, und der unterscheidt sie gar nicht, auch wenn man sie  
in verschiedene relationen setzt, A mit B und C mit D, so ist es egal, ob A  
mit D oder C mit B. verglichen wird; 2 entia Noumena, die sich in nichts  
25 unterscheiden, sind dieselbe. Betrachte ich aber Dinge als Phaenomene.  
so ist es anders, sie sind nicht eadem, wie sehr sie auch der quanti-  
taet und qualitaet nach gleich sind, und sind an verschiedenen  
Orten. Denn sind sie schon plura und diversa, denn das bedeutet  
nicht unsre Vorstellung vom Raum der Dinge, die außer einander  
30 und also verschieden sind. Leibnitz nennt dieses Principium indis-  
cernibilium und wollte es brauchen, zu beweisen, daß in der Welt  
2 Dinge nicht gleich und ähnlich wären, und nicht sein könnten.  
/ Das erste ist zufällig und kann wohl wahr seyn, aber absolute 141  
nicht, z. B. daß Gott an einem Orte ein, am andern Orte sich be-  
35 findendes ähnliches Ding nicht machen konnte. Das ist ungereimt.  
Demnach nennen wir Dinge numero diversa, die an verschiedenen  
Orten sind. Aber Verschiedenheit der Zeit giebt keine numerische  
diversitaet, e. g. ich lebe zu verschiedenen Zeiten und bin doch der-  
selbe; wir reden von Dingen, die neben einander sind.



Das simultaneum ist ein mathematischer Begriff. Ort ist determinatus positus, i.e. Verhältnis gegen andre Dinge in spatio; es giebt auch einen positum in der Zeit, d. i. aetas, Positus ist nichts als die bestimmte relation eines Dinges mit andern, er wird bezogen auf Raum und Zeit. Der positus in der Zeit wird determiniert 1. durch das, was zugleich ist, 2. vorhergeht, 3. auf etwas folgt. Ort ist kein Raum, sondern im Raum sind Oerter, und ein Ort kann nicht viele Oerter haben. Das im Raum, was kein Raum ist, ist ein Punct, daher ist ieder Ort ein Punct. Da der Ort immer das Einfache im Raum sein muß, kann kein Raum aus Puncten bestehen. (Der Ort ist immer was einfaches, wenn ich z. B. den Ort von Paris bestimmen will, so ist es nicht gleich, in welche Straße ich gehe — sondern es geschieht in Observatorio, da ist wieder ein Raum. Formaliter, weil er relative sehr klein ist, nimmt man ihn für einen Punct an.) Denn bestände der Raum aus Oertern, so müßten die Oerter vorher gedacht werden können, das geht nicht an. (Ein Ding kann nicht an verschiedenen Orten zugleich seyn, denn wäre das, so wäre es von sich selber so weit entfernt als der eine Ort von dem andern, das ist ungereimt.) Ebenso besteht die Zeit nicht aus Augenblicken, denn das sind positus determinationis in tempore. (Bewegung ist continuirliche Veränderung des Ortes, wo ich alle Zwischen Räume succeßive durchgehe — gehe ich aus einem Ort in den andern ohne durch die Zwischen Oerter, sondern in der Zwischen Zeit, / wäre ich nirgends, so wäre das mutatio interrupta. Ruhe ist die beharrliche Gegenwart eines Dings an einem Ort, d.h. die eine Zeit über ist.) In der Gränze ist was positives, in Schranken negatives, denn da fehlt eine realitaet. Die Gränze der Linie ist ein Punct, die Gränze der Fläche eine Linie, des Körpers eine Fläche (limites sunt negationis entis alieuius quatenus non est maximum; Gränze ist ein Raum und Zeit, und das positive, welches den Grund der Schranken enthält und wodurch sie bestimmt werden.) (Der Raum, der nicht die Gränze eines andern Raumes ist, heißt der körperliche oder der vollständige Raum; er kann an die Gränze eines andern anstoßen, aber ist sie nicht. Es läßt sich denken ein Flächen Raum, der nur die Gränze eines andern (des körperlichen) seyn kann. — Linie ist die Gränze des Flächen Raumes, und Punct Gränze der Linie. Daraus sieht man auch, daß der Raum nicht aus Puncten bestehen kann, weil die Punete Gränzen sind. (Folgendes gehört eigentlich nicht hieher. Zur Wirklichkeit iedes accidens muß man sich Kraft denken.



Die bewegende Kraft ist oppositum der Trägheits Kraft, das ist contradictio in adjecto; eine Kraft, die der Grund ist, daß nichts gethan wird, ist keine Kraft, vis resistens kann man sagen, das ist aber nicht vis inertiae: die resistirt, ist auch materiel. Von Materie  
 5 unterschieden der Raum, der ist nichts als die Form. Materie ist das, was im Raum angeschaut werden kann. Man unterscheidt Materie und Körper. Man verstand unter Materie immer was paßives, was allen Erscheinungen zum Grunde liegt. — Körper wäre das active princip. Das ist falsch. Keine substanz ist mere paßiv — ist  
 10 materie substanz, und das liegt im Begriff derselben, so ist sie active, sonst könnte ihr keine Bewegung inhaeriren; man muß sie so unterscheiden: materia quo ad figuram et quantitatem determinata est corpus.)

/ Der vollständige Raum ist der körperliche Raum. Bewegung ist  
 15 die continuirliche Veränderung des Orts der Dinge. Die Dinge, die außer einander sind, können nicht in demselben Orte seyn, und ein Ding kann nicht zugleich an verschiedenen Orten seyn, denn man würde das an andern Orten auch sehen und ein ander Ding nennen müssen. Die Handlung, wodurch ich nur den deutlichen Begriff von  
 20 der Größe durch die succeßive addition der Einheit mache, ist meßen. Die Kraft, die eine Bewegung anfängt, fortsetzt und ihr widersteht, ist bewegende Kraft. Die Kraft des Widerstandes heißt vis inertiae. Der Name ist aber unschicklich.

Von den Verhältnißen der Zeit. Sie betreffen nur die Erscheinungen, weil Zeit nicht die Vorstellung von der Beschaffenheit eines  
 25 Dings an sich selbst ist. Der Begriff der Zeit ist nicht der Begriff der Dinge an sich selbst, sondern Ordnung in den Erscheinungen. In der Zeit ist das gegenwärtige, vergangene und zukünftige zu unterscheiden. Eigentlich können wir uns 2 Verhältnisse der Dinge  
 30 in der Zeit vorstellen, nemlich insofern sie zugleich, und insofern sie nacheinander sind. Gegenwärtig ist das, was mit der Vorstellung der Zeit zusammen ist; vergangen, was dem Gegenwärtigen vorher geht; zukünftig, was auf das Gegenwärtige folgt. An sich selbst sind Dinge weder gegenwärtig, noch vergangen, noch Zukünftig,  
 35 sondern das sind Verhältnisse, wie die Dinge in der Zeit geworden sind. Zum Begriff der Zeit gehört auch der Begriff der existenz, nemlich in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Zeitliche Existenz kann betrachtet werden als Größe, und die Größe der Existenz ist Dauer; darunter verstehe ich nicht die Größe der Dinge

an sich selbst. Von der existenz des Dinges an sich selbst (*entia in potentia* sind solche, die künftig werden können und deren Grund der existenz schon itzt angetroffen wird) (Grund der existenz ist Dauer. — Das Daseyn Gottes kann nicht in der Zeit gemeßen, auch nicht mit derselben verglichen werden.)

5

144 / Wie können wir uns den Begriff von der Größe der existenz machen? Wird die existenz betrachtet bei den Phaenomenen, so wird sie in die Zeit gesetzt, ist lange Zeit, so ist große Dauer, ist kurze Zeit, so ist kurze Dauer. Dauer ohne Zeit können wir uns nicht vorstellen, es ist zwar keine *contradictio* der Begriffe, hat aber 10 keine objective Realitaet, ist also problematiseh. — (*perdurabile* ist das, dessen existenz dauert — oder dessen existenz einer Zeit gleich ist — *existentia non perdurabilis est instantanea* — der Augenblick ist das in der Zeit, was selbst keine Zeit ist, also das, was der Punet im Raum ist. Was ist Punet? Ist immer die Gränze einer Linie, wo 15 eine Linie anfängt und die andre aufhört, also kein Theil; eben so der Augenblick. Der Augenblick, der das eine Jahr beschließt, fängt zugleich das andre an.) Die Dauer in der Zeit eines Dinges ist das Maaß der Größe des Daseyns des Dinges, insofern es ein Phaenomen ist. Dessen Daseyn keine Dauer hat, ist eigentlich *instantaneum* — 20 also muß man nicht sagen: Etwas dauert, sondern existirt einen Augenblick. *Instantaneum* und *durabile* sind also unterschieden. Einen Augenblick können wir uns vorstellen als Gränze der Zeit, aber nicht als Theil der Zeit, denn sie setzen die Zeit voraus — eben so wenig als *Puncte* Theile des Raums sind. Vom Anfang und Ende. 25 Existenz, auf die eine ganze Dauer folgt, ist Anfang, und die existenz, der die ganze Dauer vorhergeht, ist Ende.) (Ewigkeit kann man sich 145 vorstellen als Zeit in *potentia* / — stelle ich sie mir als verfloßen vor, so ist das nichts. — Ewigkeit, sagt man, ist Dauer ohne Schranken. Davon haben wir keinen Begriff. — Dauer eines Dinges in der Zeit, 30 insoferne die Zeit ohne Schranken ist, ist das Daseyn zu aller Zeit. Das ist *Aeternitas* Phaenomenon oder *sempiternitas* und ist zu unterscheiden von *aeternitas noumenon*; die denke ich als nicht in der Zeit und kann sie Gott beylegen. *Sempiternitas* ist die Grenzenlosigkeit eines Daseyn in der Zeit. Die läßt sich denken *a parte priori* 35 und *a parte posteriori*. (Beyde haben keine Größe. Der Anfang ist Gränze *a parte priori* von der Dauer, und Ende Gränze *a parte posteriori* von der Dauer, also selbst keine Dauer. Dauer ohne Anfang und Ende ist der negative Begriff von der Ewigkeit, aber auch

problematisch, denn ich kann ihn nicht in concreto darstellen. Aeternitas a parte ante läßt sich nicht in der Zeit concipiren, weil der Processus infinitus ut absolutus seyn kann. Durch aeternitas, als durch Dauer ohne Anfang und Ende, gewinnen wir nichts, weil der Begriff gar nicht von Noumenis gilt. Sempiternitas ist das Daseyn zu aller Zeit. Wir reden ietzt

### Von Ursach und Verursachtem.

Das, was den Grund des Daseyns von etwas enthält, ist Ursache. (Principium, sagt der Autor, ist der Grund — eigentlich drückt es eine Erkenntniß aus, insofern es den allgemeinen Grund anderer Erkenntniße nach einer allgemeinen / Regel — aber auch zuweilen <sup>146</sup> den Grund einer Sache, zum Beyspiel so statuirten die Manichaer ein principium boni et mali. — Der Ursache correspondirt das caußatum. — Was nur als caußatum existiren kann, ist ens ab alio sive <sup>15</sup> dependens — besser ens ab alio, denn zuweilen kann ein Ding rationis seines Zustandes dependens seyn, aber nicht an sich, z. B. die Haus Thiere vom Menschen — ihm wird opponirt das Ens a se. — Wir können aber nicht einsehen, wie ein Ding vor sich selbst sey, das ist blos negativer Begriff.) Eßentialia enthalten den Grund <sup>20</sup> der attributa und sind rationes logicae, aber sind nicht Ursachen, weil ich nur nach der Möglichkeit frage. Ens ab alio est caußatum, ens a se selbständig, quod non existit ut causatam. Der Begriff eines selbständigen Wesens ist nicht der Begriff eines nothwendigen, denn ich sage, es existirt a se, ohne den Unterschied zu machen zwischen <sup>25</sup> selbständig und nothwendig. Der Autor aber sagt: Ens a se ist allein nothwendig und Ens contingens ist caußatum alterius. Nothwendig ist ein Verstandesbegriff, durch die Vernunft kann ich existenz nicht erkennen, als es muß schlechterdings oder durch was anders nothwendig seyn. Aus des Autors Satz folgt, daß alles das, was wir als <sup>30</sup> zufällig erkennen, sein Daseyn von etwas anders haben müßte. / Woran erkennen wir die contingenz? Ens contingens ist das, deßen <sup>147</sup> Nichtseyn möglich ist. Woran erkenne ich doch die Möglichkeit des Nichtseyns? Wäre schon der Mangel des Widerspruchs genug, so ist alles contingent. Wir haben keinen Begriff von der Unmöglichkeit, als durch den Satz des Widerspruchs, ein Nichtseyn ist <sup>35</sup> ein Widerspruch, also ist nichts nothwendig, und keine oberste Ur-



sache und alles *cauſatum*. Wir haben keinen Begriff von der absoluten Nothwendigkeit, noch von der absoluten Zufälligkeit. Denn wir sagen: Zufällig ist alles das, was an sich nicht nothwendig, oder dessen Nichtseyn an sich selbst möglich ist — deſſen Nichtseyn sich also ohne Widerspruch denken läßt, ist zufällig; alles ist also zu- 5 fällig. Der Satz des Autors, allgemein genommen, würde eine Bedeutung haben, wenn ich etwas als an sich zufällig erkennen könnte. Wir können vom Zufälligen und Nothwendigen einen Begriff haben, aber nur in der Erscheinung. Das ist zufällig, was geschieht in der Zeit; was nicht vergeht und nicht entsteht, ist nothwendig in der 10 Erscheinung. Von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Dinge haben wir keinen Begriff. Entstehen oder vergehen substanzen? Nein, das war oben ein Haupt Grundsatz. Wir werden sagen: alle 148 / Veränderungen sind *cauſata alterius*, aber nicht substanzen, denn an denen erkenne ich gar nicht die *contingenz*; sie sind beharrlich. 15 Daß ieder Zustand *cauſatum alterius* sei, läßt sich wohl begreifen. Weil der Satz des Autors richtig ist, können wir nicht glauben, daß er gleich auf Dinge angewandt werden kann, sondern nur auf Zustände, denn wir haben keinen Begriff vom *Contingenten* an sich selbst. — *Princip* ist iede Ursach, soferne daraus andere *cauſata* 20 herfließen. — *Principium fiendi* ist Ursache (*principium fiendi* ist das, was den Grund der Wirklichkeit enthält), *cognoseendi* Urtheil, *eßendi* der Grund der Möglichkeit, und betrifft das Wesen der Dinge. Viele Ursachen, sofern sie zu einem *cauſato* gehören, heißen *con-cauſae*, die sind entweder *sibi subordinatae*, wenn eine vermittelt 25 der andern *cauſa causati* ist — oder *coordinatae*, wenn keine als *cauſa remota*, sondern alle als *immediatae* anzusehen sind. Die *con-cauſae* sind subordinirt, entweder *eßentialiter*, wenn sie sich quoad *cauſalitatem* oder nach der Bestimmung, wodurch sie die Ursach der *cauſati* ist, subordinirt sind, — oder *accidentaliter*, wenn sie 30 nicht quoad *cauſalitatem*, sondern quoad *cacteras determinatibus* subordinirt sind. (*Correlata* bedeuten den *Terminus* und das *subiect* 149 der relation — in der relation ist etwas / *princip* der relation, d. i. *terminus*, was davon abhängt ist *subiect*, und beide *correlata*, z. E. Lehre ist *terminus* und Lehrling *subiect*. Jede relation ist einseitig — 35 wenn eines Grund des andern Folge und nicht sowohl Folge wie der Grund ist — oder zweyseitig, wenn die Folge Grund und v.v. Die erste kann man nennen *correlata heteronyma*, die andere *homonyma*. Wenn eine Ursache das Supplement zur Suffizienz der andern



ist, so concurriren sie — und ihr nexus heißt *concursum*. Die *minus principalis* heißt die concurrirende — *causa causa* ist *causa causata*, insofern sie die Ursache der *causalitaet* der *causae subordinatae* enthält, z. B. ein Vater ist *causa* des Bösen seines Sohnes, 5 oder wenn er Böses thut, nicht insofern er ihn auf die Welt gesetzt, sondern wenn er ihn zum Bösen angehalten, / das wird in der Theo- 150  
logia naturali gebraucht.) Die Ursachen sind entweder *efficientes* oder *finales*, *efficiens* ist Ursache *per actionem*. Was der Grund der existenz eines andern ist, ist Ursache, es sey positive oder negative, 10 material oder formal. Alle *Causae efficientes* sind also Bestimmungen der Kräfte; soferne sie coordinirt sind oder *efficientes coordinatae*, heißen *sociae*. *auxiliaris* heißt die *minus principalis* (die *effizienz* wird *oppositio causa formalis*, z. B. ein Keil ist durch seine Form die Ursache des Holzspaltens — oder er enthält die formale Bedin- 15 gung desselben — der Schlegel, womit er eingeschlagen wird, und die veste Materie des Keils sind *causae efficientes*.) *Causalitas causa auxiliaris* ist *auxilium*. *Eventus* ist eine einzelne Handlung mit ihrem Erfolge, Begebenheit in ihrer Verknüpfung betrachtet, heißt die Verknüpfung oder Relation mit andern Dingen in derselben Zeit 20 (die äußere Verknüpfung, in der der *eventus* geschieht, ist *circumstanz* — *circumstantiae loci*, insofern sie zur Begebenheit concurriren, heißen *opportunitates temporis* — *tempestivität*). *Circumstanz* oder *relatio eventus respectu simultaneorum* est *circumstantia*. / In den *circumstantiis* stecken die *concausae coordinatae*. 151  
25 *Concursum* est *actio* (*causalitaet*) *concausarum coordinatarum*, nicht *subordinatarum*; alle *circumstanzen* soferne sie zu einer Begebenheit concurriren, heißen *Gelegenheit*; die ist entweder *Gelegenheit der Zeit* oder des Orts, und an beyden ist viel gelegen. Die *concurrentz* der *circumstanzen* der Zeit ist *tempestivitas*, des Orts *opportunitas*. Man sagt: *minima circumstantia variant rem*. Denn, will ich 30 alle *concausas* haben, so kommt es auf den geringsten Umstand an, auch der kann *concausa* sein (ferner *locus et tempus non variant rem* — denn es sind bloß Stellen, worinn Begebenheiten geschehen). *Effectus univocus* ist der, der mit der Ursache von einer Art ist, 35 *aequivocus*, der nicht mit ihr von einer Art ist. In der Physic wird *effectus aequivocus* geleugnet, aber allgemein geht das nicht an, sonst müßte Gott mit der Welt homogen sein (z. E. *effectus aequivocus* wäre, wenn Insecten aus Aas entspringen möchten. Hier wäre Ursach und Wirkung specifisch unterschieden. *Effectus aequivocus*

ist bis ietzt nicht völlig wiederlegt worden. Der Autor macht dieses  
 152 / aber allgemein und sagt: effectus aequivocus ist allgemein, das  
 geht nicht an. Was ist Gott und Welt, Uhrmacher und die Uhr?)  
 Effectus testator de cauſa. Die Wirkung zeigt an den Grund der  
 cauſalitaet, d.h. die Bestimmung der Ursache zu handeln, durch 5  
 welehe das cauſatum existirt, denn effectus zeigt nur vires vivas,  
 angewandte Kräfte, nicht mortuas, die keinen effect haben. (Ein  
 effect kann sein mediatuſ, auch immediatuſ, plenuſ und minus plenuſ.  
 Unter plenuſ versteht man das ganze Aggregat der coordinirten  
 Wirkungen, d. i. die ganze Reihe der subordinirten Wirkungen, 10  
 eigentlich ist es das erstere, doch das letztere nennt man auch effectus  
 plenuſ. — Beym ersten meint man bloß alle effectus immediatos —  
 bey letzterm auch alle mediatos und daher kann man sagen: Eine  
 Kanonenkugel kann eine unendliche Reihe von Veränderungen her-  
 vorbringen und wir bekommen einen effectus plenuſ. Effectus plenuſ 15  
 (oder das ganze Aggregat coordinirter Wirkungen) est aequalis viri-  
 bus efficienſibus. Der Autor sagt: vivis, das heißt die angewandte,  
 das heißt die Wirkungen beweisen den Grad der Kraft, aber nicht  
 des Vermögens, in den Wirkungen kann nicht mehr Werth sein als  
 153 in der Ursache, / d.h. nicht mehr realitaet. Wir betrachten hier blos 20  
 den metaphysischen Werth, der beruhet auf dem Grade der realitaet.  
 Beides heißt effectus testatur de cauſa, d.h. die Wirkung offenbaret  
 die Existenz der Ursache — auch die quantitaet und qualitaet der-  
 selben. Der nexus zwischen cauſa efficienſis und effectus ist nexus  
 effectivus.)

25

Vom nützlichen, das gehört gar nicht her. Nutzen setzt nemlich  
 voraus einen Gegenstand des Wollens. Wollen wiederum den Begriff  
 der Lust und Unlust. Das gehört alles nicht in die Ontologie. Was  
 ein Mittel zum Guten ist, ist nützlich. Der Grad der Nützlichkeit  
 ist Werth oder pretium; der äußere Werth ist Preis, der innre dig- 30  
 nitas, Würde, und der Mensch nur allein so fern er moralisch gut  
 ist, hat Würde. Mißbrauch ist ein Gebrauch, der wieder die Utilitaet.  
 ist. (Gut ist das, was als Grund zu etwas andern consentirt. Dinge  
 sind absolut oder respectiv gut, bonum absolutum ist dignitas —  
 bonum respective utilitas. Preis einer Sache ist was anderes als Werth 35  
 — er bedeutet eine andre Sache, die an die Stelle dieser als  
 acquiralent gesetzt werden kann — setzt also einen Maßstab vor-  
 aus. — Man nennt einen Menschen schätzbar, auch unschätzbar —

schätzbar, deßen Werth geschätzt werden kann, das ist wenig oder hohen Werth hat, und dann kommt es dem unschätzbaren nahe) Noch müssen wir reden von

### Materie und Form.

5 Die Scholastiker/ unterschieden in allen Dingen Materie, d. i. **154**  
genus und Form, das ist *differentia specifica*. In iedem Urtheil machen  
subject und praedicat Materie, und das Verhältniß beider die Form  
aus. Im ratiocinio die praemißen die Materie und die Consequenz  
die Form. Die Form macht immer das Wesen der Sache aus. *Materia*  
10 *ex qua* ist zum Beispiel das Holz, wenn ein Schrank davon gemacht  
wird, *circa quam*, womit man occupirt ist, in *qua*, die *data*, denen  
schon die Bestimmungen inhaeriren.

Außer den Verstandes Begriffen haben wir noch andre Begriffe  
a priori, die heißen Vernunft Begriffe oder Ideen, d. i. solche noth-  
15 wendigen Begriffe der Vernunft, denen keine correspondirende Ob-  
jecte in der Erfahrung können gegeben werden. Dem Begriff wird  
die Bedeutung bestimmt durch Nennung eines Beispiels, und ohne  
das hat er gar keine Bedeutung. Sind dergleichen Ideen in uns?  
Ja, z. E. der weise Stoiker in der moral ist eine bloße Idee. Weisheit  
20 ist vollkommne Moral ohne Mängel und Ausnahme, solche kann ich  
nicht finden, denn ieder Mensch hat wenigstens Hang zu Lastern;  
das stimmt aber schon nicht mit der Weisheit. Man kann nicht sagen,  
solcher Begriff ist widersprechend, sondern sehr wohl möglich, ia  
nothwendig. Ueber allen Ideen sind die transcendente, mit denen wir  
25 es zu thun haben. Das sind Ideen der reinen Vernunft, und mit der wir  
uns itzt beschäftigen, ist die Idee der Welt. (außer dem nexu effec-  
tivo giebt's noch einen nexum utilitatis, und alles ist in nexu utili-  
tatis. Der nexus usuum kommt auf den Menschen an — meiner.  
Die Möglichkeit, Nutzen hervorzubringen / ist von der Vorsehung. **155**  
30 Zweck, Mittel, Absicht gehört in die Psychologie. Zweck ist das,  
was ich mir als gut vorstelle, um deßen willen etwas anderes als  
Mittel für gut angesehen wird; in iedem Zwecke ist *causa impul-*  
*siva*, d. h. das gute am Zwecke, um welches etwas anderes als Mittel  
gefällt. Zweck und Endzweck kann man unterscheiden. Zweck kann  
35 coordinirt sein, da sind denn *cofines* — oder subordinirt, und der, dem alle  
Zwecke subordinirt sind, heißt Endzweck.) (Materie und Form gehen  
durch alle Theile der Philosophie. Materie ist das determinabile, —



Form die determination. — Materie ex qua, z. B. 3 Seiten, — das ist das determinabile, circa quam quidam oocupatus est, z. E. wovon handelt der Prediger? Ist die determination schon geschehen, so ist das materia in qua, z. B. die hölzerne Uhr.) Id cuius simile intenditus est, ist exemplar, die Copey ist exemplatum. Ein exemplar 5 non exemplatum ist Original — de signo et de signato gehört gar nicht hieher.)

## De Cosmologia

156

### / Einleitung zur Cosmologie

Der Begriff von einer Welt überhaupt ist eine von den Einschränkungen der Sinnen Welt durch die Vernunft. Nun aber haben wir 2erley Begriffe in unsrer Seele: Verstandes- und Vernunft Begriffe. Vernunft Begriffe entstehen, wenn man einen Verstandes Begriff ins Unendliche vergrößert. So haben wir sinnliche Begriffe a priori, Verstandes Begriffe a priori und Vernunft Begriffe a priori. 15 Vernunft Begriffe heißen Ideen und sind solche Vorstellungen, deren Gegenstand in keiner möglichen Erfahrung adaequat gegeben werden kann, sind aber der Vernunft doch äußerst nothwendig und widersprechen sich doch gar nicht. Diese Transcendenten Ideen haben auch den Nutzen, daß sie, da sie uns über 20 alle mögliche Erfahrung herausführen, uns glauben machen, daß es auch außer dem Felde der Erfahrung Dinge geben kann. Alle diese Ideen beziehen sich und bestehen in der absoluten Totalitaet der Bedingungen in der Welt. Die absolute Totalitaet der Reihe der Bedingungen, welche bei den Gegenständen der Erfahrung statt 25 finden, ist die cosmologische Idee. Diese zerfällt in 4 besondre nach den Categorien

1.) In die Cosmologische Idee der Quantitaet der Welt. Diese können wir gar nicht durch Erfahrung kennen. Denn wäre die Welt unendlich, so ginge das so nicht an. Wäre sie aber endlich, so kann 30 ich die Gränze nicht erfahren; denn ich kann nichts negatives erfahren.

2.) In die Cosmologische Idee der Qualitaet oder der Decomposition, daß die Welt aus einfachen Theilen bestehe, welches ich auch aus der Erfahrung nicht erkennen kann; da die Erfahrung durch 35



die Sinne geschieht und Raum und Zeit, diese Formen der Sinnlichkeit, nicht aus einfachen Theilen bestehen.

3.) In die Cosmologische Idee der Relation oder die absolute Totalitaet der Naturordnung. Da in der Welt die Ursache des Bedingten immer wieder eine Bedingung ist; so suche ich das unbedingte, um zur absoluten Totalitaet zu gelangen, welches mir die Erfahrung nicht geben kann, da es nicht in der Welt angetroffen wird, sondern außer derselben ist.

4.) Die Cosmologische Idee des Nothwendigen, daß um der absoluten Totalitaet willen das oberste Wesen nothwendig ist. — Diese Ideen haben den Nutzen, daß sie uns antreiben, bei den Begebenheiten der Welt immer von einer Ursache zur andern zu schließen, um auf die absolute Totalitaet zu kommen. 2. Uns lehren, daß außer der Sinnen Welt noch was vorhanden sein müsse. Insofern haben sie immanenten Gebrauch. Da sie aber keine Beispiele in der Erfahrung haben, so sind sie leere Begriffe und können uns nichts von ihren Objecten lehren.

### Erster Abschnitt. Von dem Begriffe einer Welt.

#### Erstes Capitel von dem positiven Begriff der Welt.

20 Die Welt ist ein Totum substantiale quod non est pars alterius, i. e. absolutum et non respectivum quod nullo respectu est pars alterius. Bloß Verknüpfung der Coordination der / Dinge im commercio ist Verbindung der Theile zu einem ganzen; aber Verknüpfung, Subordination als Wirkung und Ursache ist das nicht. Daher  
25 ist bei der Verknüpfung der Welt mit Gott die Welt kein Theil von demselben. Diese Erklärung der Welt ist eine Erklärung des mundi intelligibilis, wo wir unter substanzen die Dinge, so wie sie an sich sind, verstehen, und ist wohl vom mundus sensibilis zu unterscheiden, welcher ein complexus, datum aller Erscheinungen, ist, wo wir unter  
30 substanzen das beharrliche in den Erscheinungen verstehen. Durch die Verwechselung dieser beiden Begriffe entstehen hernach alle Antinomien in der Cosmologie. Wenn ich sage: die Sinnen Welt ist totum von substanzen, so widerspricht sich das, da Raum und Zeit unendlich sind. Ich kann von der Sinnen Welt behaupten, daß  
35 sie endlich, auch daß sie unendlich sei; das kommt daher, weil und wenn ich sie mit der Verstandes Welt für einerlei halte. So irre ich

auch bei der zweiten Cosmologischen Idee, wenn ich die Sinnen Welt für aus einfachen Theilen bestehend annehme. Das kann ich wohl von dem *mundus noumenon* sagen, indem, wenn ich da die Zusammensetzung aufhebe, mir die zusammengesetzten substanzen bleiben, die, wenn sie nicht mehr zusammengesetzt sind, nothwendig 5 einfach sein müssen. Aber wenn ich bei der Sinnen Welt die Zusammensetzung aufhebe; so bleibt mir nichts übrig. Die Sinnen Welt ist nichts anders als *Synthesis* oder Aneinanderreihung meiner Vorstellungen von Obiecten nach den Formen von Raum und Zeit. Hebe ich daher die letztern auf, so hebe ich doch zugleich die Sinnen 10 Welt auf. Raum und Zeit bestehen nicht aus einfachen Theilen. Diese und andere Antinomien sind der Haupt Gegenstand und Inhalt der Cosmologie. Vom *mundo intelligibili* kommt nur wenig vor, da wir durch den Verstand von ihm wenig mehr, als was aus der Definition fließt, erkennen können. *Vide Kants de mundi intelli-* 15 *bilis atque sensibilis Forma et Principiis. Regiom. 1770.* Ein Auswärtiger nannte es Schwärmerei, vom *mundo intelligibili* zu reden. Aber dies ist gerade das Gegentheil, denn man versteht darunter nicht eine andre Welt, sondern diese Welt, wie ich sie mir durch den Verstand denke. —

20

Bei der gegebenen Definition von der Welt ist jedes Wort bedeutend. Daher wollen wir sie mehr entwickeln. Es sind hier lauter Ontologische Begriffe. Daher gehört sie zur transcendental Philosophie. Die Welt ist also ein *Totum Substantiale*, mithin nicht bloß 158 ideale. Wir können uns verschiedene *Tota idealia*/denken, die aber 25 keine Welt ausmachen, z. E. ich kann mir ein *Totum syllogismorum*, ein *Totum accidentale* oder ein Ganzes im Raum usw. vorstellen; das sind aber bloße *Tota idealia*, die aus Begriffen bestehen. Allein die Welt ist ein *Totum reale*, das aus Substanzen besteht. Der Autor vermengt diese beiden Arten von *Totis*. Denn er erklärt *series* durch 30 *multitudo*, und *Totum*, indem er sie für *synonyma* hält.

Bei jedem Ganzen ist Materie und Form anzutreffen. Materie als die *Data* und die Form als die Art der Verbindung derselben.

In einem *composito* besteht die Materie aus Theilen, und in der Metaphysie sind das die Substanzen, welche auch Geister sein können. 35 Denn Materie nehmen wir hier nicht körperlich, sondern transcendentaliter für das *quacumque ratione determinabile*. Sind demnach substanzen die Materie der Welt, so sind es die *Aeeidentien* doch nicht, sondern gehören bloß zu Zuständen derselben.

Die Form der Welt ist nun der nexus der Substanzen.

Ist die Welt ein nexus von Substanzen, so kann ich mir die Welt nicht egoistisch denken, d. i. ich kann nicht sagen: ich bin die Welt. Alles außer mir sind nicht Dinge, sondern bloßer Schein. Denn da  
 5 die Welt viele substanzen und noch dazu einen nexum derselben erfordert, so kann ich als eine einzige substanz keine Welt ausmachen. —

Der nexus ist ideal, wenn ich die Substanzen bloß zusammen denke, und real, wenn die substanzen unter einander wirklich  
 10 im commercio stehen.

Die Form der Welt ist ein nexus realis, weil es ein Totum reale ist. Denn, wenn wir eine Menge von Substanzen haben, so müssen diese auch miteinander in Verbindung stehen, sonst wären sie isolirt. Isolirte Substanzen aber machen nie ein Totum aus. Sind die  
 15 Substanzen zusammen, also ein Totum, so müssen sie auch ein Totum reale sein. Denn wären sie ideale, so ließen sie sich wohl in Gedanken als ein Totum vorstellen, oder die Vorstellungen von ihnen machten ein Totum aus; aber die Dinge an sich selbst würden deswegen doch kein Totum ausmachen.

20 Demnach ist des Autors Definition der Welt durch eine Reihe falsch, weil sie den Begriff des Toti idealis mit sich führt. Endlich gehört zur Definition der Welt die Omnitudo, quae non est pars alterius.

Ein compositum kann entweder ein respective oder absolute  
 25 Totum sein. Es ist respective ein Totum, soferne es nicht ein Theil von dem Ganzen derselben Art ist, absolute Totum / aber, sofern 159 es weder von derselben noch von einer andern Art ein Theil ist, z. E. ein Haus ist respectives Totum, insofern es ein Ganzes von seiner Art ist; aber es ist nicht ein absolutes Totum, denn es ist ein Theil  
 30 von einer andern Art, nemlich von einer Straße.

Die Welt ist kein respectives Totum, sondern ein absolutes Totum im metaphysischen Verstand. Im Physischen Verstand heißt die Welt die Erde relative spectatum.

Der Begriff des Weltalls ist ein bloßes Problem, ein Vernunft Be-  
 35 griff, den ich in abstracto wohl denken, in concreto aber niemals geben kann. Denn sollen wir ihn in concreto geben, so müssen wir ihn uns im Raum vorstellen, den er einnimmt. Wäre dieser Raum nun unbegrenzt, so würden wir ihn nicht auszählen, sondern es würde noch immer etwas übrig bleiben. Mithin können wir die Tota-



litaet der Welt nicht erfahren. Wenn aber der Raum auch begrenzt wäre, so könnten wir doch nicht die Gränze desselben erfahren. Denn wie können wir erfahren, daß nichts mehr da sei? Wir können etwas nicht mehr wahrnehmen, aber daraus folgt noch nicht, daß es auch wirklich nicht mehr ist.

5

Sind denn aber diese Transeendentale oder Dialeetische Ideen (auch vernünftelnnde Begriffe) nicht bloße Hirngespinnste (*Entia rationis ratiocinantis*)?

Nein. Es ist der Vernunft nothwendig, alle ihre Begriffe zur Vollständigkeit zu bringen und daher auch das *compositum absolute* 10 *complet* zu machen, denn das bringt ia die Natur mit sich, allgemeine Regeln zu entwerfen, daher kann sie nichts unvollständiges leiden.

Die Einheit des Mannigfaltigen ist 3fach: *Compositum*, *Quantum* und *Totum*. *Compositum* ist Einheit, sofern sie zusammengesetzt ist, *Totum*, wenn diese Zusammensetzung vollständig ist, und *Quan-* 15 *tum* heißt diese Einheit in relation auf noch andere Einheiten.

Die Welt ist *Compositum*, weil sie eine Menge von substanzen hat, und *Totum*, weil alle diese in einem *commerce* stehen. Endlich auch ein *Quantum*, wenn wir sehen, ob sie endlich oder unendlich sei. Hierauf geht die ganze Cosmologie.

20

In der Ontologie haben wir den Begriff einer *Monas*, eines Theils, was kein Ganzes mehr ist, und in der Cosmologie den Begriff einer Welt: eines Ganzen, welches kein Theil mehr ist.

Das sind die beiden Extreme in der Composition und Decomposition. Denn in der Auflösung (*Decomposition*) komme ich nicht 25 160 weiter als bis zur *Monade* und in der Zusammen/setzung nicht weiter als bis an die Welt.

Der Autor sagt in seiner Definition, daß die Welt eine Reihe endlicher Substanzen sei. Dies ist aber unnöthig, daß er *finitorum* (oder wie andre *contingentium*) hinzusetzt, denn es fließt schon aus der 30 Definition selbst. Denn wenn die Welt ein *Totum* von substanzen ist, eine iede derselben aber der andern als seines *complementi ad totum* bedarf, so kann sie ia nicht unendlich sein. Daher besteht die Welt aus endlichen Substanzen. Weil ferner die Substanzen in der Welt in einem *commerce* stehen und in *actione et reactione* sich 35 befinden, so ist eine iede oder vielmehr ihr Zustand von dem Wirken einer abhängig. Mithin veränderlich und zufällig.

Jetzt kommt der Autor auf den Satz: in mundo non datur insula, d.h. in der Welt ist alles in durchgängigem Nexu. Dieses liegt schon



in dem Begriff des Ganzen. Denn eine von allen übrigen abgesonderte, also isolirte, Substanz würde gar nicht zur Welt gehören, indem sie dann nicht mit dem Ganzen verbunden wäre. Ja, eine große Menge isolirter Substanzen würde keine Welt ausmachen (die isolirten Substanzen sind nur der Stoff zu einer Welt), weil sie kein  
 5 Ganzes ausmachen möchten, sondern jede derselben ganz allein und ohne alle Gemeinschaft mit der andern sein würde. Nun kommen wir auf die wichtige Frage: giebt's nur eine Welt, oder sind noch mehrere Welten möglich? Diese Frage ist aber zweideutig, denn es  
 10 ist so eine disjunctive Vielheit der Welt, daß an der Stelle der einen eine andre sein könnte; oder eine collective vel copulative Vielheit der Welt möglich, daß eine neben der andern sein könnte.

Ist demnach 1 eine disjunctive Vielheit der Welt möglich? Ja, denn die Welt ist nicht nothwendig, mithin könnte in ihrer Stelle  
 15 auch eine andre sein. Daß die Welt zufällig sei, fließt aus dem commercio der Substanzen in derselben.

Ist aber eine collective Verschiedenheit der Welt möglich? Der Autor sagt, eine Vielheit der Welt sei unmöglich, und freilich, wenn man nach seiner Definition die Welt für einen Complex aller Dinge  
 20 nimmt, so kann sie als collective nur eine sein. Denn zwei Universa können nicht existiren. Aber das ist der Begriff einer Welt, die ein ideales Ganze, nicht aber ein reales Ganze von Substanzen ausmacht. Denn zum realen Ganzen der Welt dürfen nicht alle Dinge, sondern nur die miteinander im commercio stehenden Substanzen gehören.  
 25 / Die nicht im commercio stehenden Substanzen sind isolirt und 161 können wieder ein besonderes Totum ausmachen, wenn sie mit einander verknüpft werden. Dieses Totum kann eine andere Welt sein, die mit dieser in gar keiner Verbindung stehen darf, auch allenfalls einen besonderen Schöpfer haben könnte.

30 Wir können überhaupt die Welt als Noumenon und Phaenomenon betrachten.

Die Definiton ist ein Erkenntniß des Mundi Noumenon. Denn ich abstrahire da von der Art, wie ein solches Totum von Substanzen sollte angeschaut werden können, und finde keinen Widerspruch in  
 35 dieser Vernunft Idee. Ich finde auch keinen Widerspruch darin, daß dieses absolute Ganze nicht auch in den Erscheinungen oder in der Sinnen Welt statt finden sollte. Aber es ist mir doch unmöglich, es zu erfahren, weil die Verknüpfung der Substanzen in der Sinnen Welt und Raum und Zeit besteht, diese aber quanta continua sind,

deren Totalitaet man niemals ausfindig machen kann, denn hier ist ein Progreßus in infinitum, und durch den vollendeten Progreßus ist doch Totalitaet nur möglich. Daher heißt der Totalitaetsbegriff in der Metaphysic nur mundus Noumenon und Phaenomenon.

Es ist nur eine Sinnen Welt möglich, denn da nur ein Raum und 5 eine Zeit sind, und 2 Zeiten zusammen nicht statt finden können, beide aber den Grund des commercii aller substanzen in der Sinnen Welt ausmachen, so ist auch nur eine Sinnen Welt möglich.

## Capitel 2. Von dem negativen Begriffe einer Welt.

Hier betrachten wir die Welt als ein quantum und zwar nach der 10 absoluten Totalitaet ihrer Composition und Decomposition. Bei der Composition betrachten wir die Welt als ein Quantum und gehen von den Theilen aufs Ganze. Bei der Decomposition betrachten wir die Welt als Compositum und gehen vom Ganzen zu den Theilen.

In Absicht der Composition entsteht die Frage: Ist die Welt end- 15 lich oder unendlich, und in Absicht der Decomposition: Ist die Welt begränzt oder nicht? Hat sie einfache Theile oder nicht? Die erste Frage: Ist die Welt endlich oder unendlich? Es giebt ein doppelt infinitum: ein infinitum reale oder das so genannte illimitatum, und das infinitum mathematicum, welches nur auf die Erscheinung der 20 Dinge in Raum und Zeit geht und daher bloß bei Phaenomenen gilt. (Das infinitum mathematicum wird hier nicht potentiale, sondern actuale genommen. Denn eine potentiale oder künftige Unendlichkeit können wir uns immer denken.) Da wir hier von der Sinnen 162 Welt reden, / so verstehen wir hier also unter dem Unendlichen das 25 infinitum reale, und fragen demnach, ob die Sinnen Welt dem Raum oder der Zeit nach unendlich sei oder nicht. Beides ist nicht wahr. Daß hier die beiden contradictorischen Urtheile zugleich falsch sind, kommt daher, weil der zum Grunde gelegte Begriff falsch ist. Wenn ich z.E. sage: Ein 4 eckigter Zirkel muß entweder Ecken haben oder 30 rund sein, so gelten beide Praedicate — weil das Subject falsch ist. So ists auch hier bewandt. Denn die Frage, ob die Welt unendlich sei oder nicht, setzt voraus, daß die Sinnen Welt etwas an sich selbst sei. Nun aber ist die Sinnen Welt bloße Summe der Erscheinungen und kein Ganzes von Dingen. Betrachten wir sie also an sich selbst; 35 so ist das Contradictio in adjecto. Daher kommen diese Widersprüche der Vernunft mit sich selbst, welche in der Critic Antinomien der

reinen Vernunft genannt werden, denn man mag annehmen, daß die Welt endlich oder unendlich sei, so findet man sich in beiden Fällen in Widersprüche und Ungereimtheiten verwickelt.

Nimmt man an, die Welt sei der Zeit nach unendlich, so ist schon  
 5 eine Ewigkeit verflossen, und dieses ist absurde zu gedenken. Soll  
 aber die Welt der Zeit nach einen Anfang genommen haben, so  
 müßte doch eine Zeit vorhergegangen sein, denn der Anfang ist das  
 Dasein, das auf das Nichtsein folgt. Ist also eine Zeit vorhergewesen,  
 so muß es auch keine leere Zeit gewesen sein, denn eine Zeit in der-  
 10 selben kann man sich nicht vorstellen. In der Zeit muß also wieder  
 eine Welt gewesen sein. Folglich ist immer eine Welt gewesen und hat  
 doch auch einen Anfang genommen. Welch ein Widerspruch! An-  
 fang ist immer das, was geschieht. Alles was geschieht, hat eine Ur-  
 sache. Also muß vor dem Anfange was vorhergegangen sein. In Gott  
 15 kann nichts vorgefallen sein, also was vorfiel, muß zur Welt ge-  
 hören, also wäre denn doch kein Anfang der Welt. — Wolf will sich  
 wohl herauswickeln, wenn er sagt: Vor dem Anfange war gar keine  
 Zeit. Aber denn war auch gar kein Anfang, denn dieser setzt alle-  
 mal eine Zeit voraus. Man kann auch sagen, daß in der vor dem An-  
 20 fange vorhergegangenen leeren Zeit das nothwendige höchste Wesen  
 existirt hätte. Aber dann hätte es in dieser leeren Zeit nichts ge-  
 wirkt, und zu der Zeit der Sèhöpfung etwas gewürkt, folglich müßte  
 mit ihm eine Veränderung vorgefallen sein. Und warum hat dieser  
 Urheber die Welt nicht eher erschaffen? Lauter unerläßliche Schwie-  
 25 rigkeiten. Nehme ich ferner an, daß die Welt in / Ansehung des 163  
 Raumes unendlich sei, so behaupte ich dadurch, daß die Welt ein  
 Ganzes sei, welches durch alle mögliche Zusammensetzung doch nicht  
 als ein Ganzes könne gedacht werden, und bei dem mithin die Zu-  
 sammensetzung nie vollendet werde. Aber Totalitaet und unend-  
 30 liche Zusammensetzung zugleich zu denken, ist ein Widerspruch.  
 Behaupte ich endlich, die Welt sei in Ansehung des Raumes endlich,  
 so nehme ich außer dem Raum, den die Welt einnimmt, auch noch  
 einen leeren Raum an (durch Erfahrung kann ich gar nicht aus-  
 machen, daß die Welt endlich sei. Denn käme ich an die Grenze  
 35 der Welt, so lehrte mich die Erfahrung doch nichts mehr, als daß  
 ich nichts mehr bemerke, nicht aber, daß gar nichts mehr da ist. —)

Warum ist sie aber nicht auch in dem leeren Raume? Ist sie in  
 Bewegung, oder in Ruhe? Sie kann sich in infinitum bewegen und  
 verändern, ohne daß weder in der Welt, noch außer ihr im leeren



Raume etwas verändert wird. Mithin geschähe da eine Veränderung, wobei doch nichts verändert würde. Wie absurd. Aus diesen Antinomien sehen wir deutlich, daß die Welt in Ansehung der Zeit und des Raumes weder finitum noch infinitum sein kann. Im Mundo Noumeno können wir uns wohl denken, daß die Welt endlich sei und aus 5 einfachen Theilen bestche, bei der Sinnen Welt aber nicht. Was ist sie denn? Die Sinnen Welt ist kein Ganzes von Dingen, sondern bloß eine Summe von Erscheinungen (die Sinnen Welt ist nichts anders, als die Aneinanderreihung meiner Vorstellungen von Dingen, die ich durch den Sinn bekomme nach den Beziehungen von Raum 10 und Zeit, folglich liegt sie bloß in meinem Kopfe und ist nicht an sich, sondern in dem Progresse meiner Erfahrung von Dingen gegeben. Z. E. eine Rose ist nicht eher roth, als bis ich sie ansehe. Denn ihre Röthe beruht auf der Beschaffenheit der Augen. Zwar ist bei ihr die Ursache ihrer Röthe, aber daß sie wirklich roth ist, 15 beruht auf meinem Auge. Man hat ja Menschen, die gar keine Farbe sehen, sondern alles wie im Kupferstiche als Licht und Schatten ansehen. — Dieser Progreß nun kann bei uns ins Unendliche fortgehen. Den Erscheinungen liegen Dinge zum Grunde, aber diese machen mundum Noumenon aus, und der ist freilich nach seinem 20 Begriffe als ein Totum endlich. Der Progressus in infinitum ist ein infinitum potentiale aber nicht actuale, denn das letztere ist absurd. Daher folgt daraus noch nicht, daß die Welt unendlich sei.)

164 / Die Summe der Erscheinungen kann ich nun erfahren, und diese Erfahrung kann ins Unendliche fortgehen, oder einen progressus in 25 infinitum haben, ohne daß ich dadurch bestimme, daß die Welt selbst unendlich sei. Denn die Ausdrücke: Es ist was unendlich, und es geht ins Unendliche fort, sind voneinander unterschieden. Sage ich, die Welt oder der Progreßus geht ins Unendliche fort, so kommt hier die Unendlichkeit nicht dem Gegenstande, sondern meinem Be- 30 grif von demselben zu. Denn alle Schätzung der Größe erkenne ich durchs Zählen. Dieses zeigt uns aber nicht die Größe der Dinge selbst, sondern das Verhältniß derselben zu meinem Schätzungs Vermögen. Es ist bloß eine Bedingung unseres Verstandes.

Daher kann ich nicht gleich sagen: die Welt ist deshalb an sich 35 selbst unendlich, sondern nur mein Progreßus in ihren Erscheinungen ist unendlich, und dieses ist es bloß für unsere Natur, denn für ein höheres Wesen würde die Welt doch endlich sein. Sind aber diese Summe von Erscheinungen nicht Dinge selbst?



Nein. Denn die Sinnen Welt liegt bloß in meinen Sinnen. Diese aber zeigen uns nur die Art, wie sie von den Dingen afficirt werden, nicht aber diese selbst. Sie zeigen uns bloß die Erscheinungen der Dinge. Diese sind aber nicht die Dinge selbst. Sie liegen zwar den  
 5 Erscheinungen zum Grunde, und ich kann daher wohl von den Erscheinungen auf die Wirklichkeit der Dinge, aber nicht von den Eigenschaften der Erscheinungen auf die Eigenschaften der Dinge selbst schließen, z.E. die Farben des Regenbogens sind die bloße  
 10 Erscheinung desselben, bloß Brechungen des Lichts, aber keine wirklichen Dinge. Die Wasser Tropfen aber, welche die Ursache dieser Brechungen, und folglich die Dinge an sich selbst sind, sehen wir nicht, sondern bloß ihre Erscheinung; und diese ist doch ganz was  
 15 anderes, und von dieser können wir auch auf die Wassertropfen nicht im mindesten schließen. Die itzige Sinnen Welt beruht also bloß auf unserem Sinne. Hätten wir andre Sinne, so würde uns die  
 20 Welt ganz anders erscheinen; wir würden eine neue Welt sehen. Und wenn gleich die ganze Sinnen Welt einmal vergeht, so können doch die Dinge an sich selbst bleiben, nur die Erscheinung würde dann verändert. Vielleicht kann dies der Fall bei einer künftigen  
 25 Welt sein, da wir da die Dinge wie / sie an sich selbst sind, anschauen 165 werden; das wäre eine intellectuelle Welt. Weil Gott die Ursache des mundi Noumeni und der Möglichkeit des Commercii in derselben ist, so würden wir, wenn wir ihren Quell anschauend erkennen könnten, auch dadurch die Dinge an sich selbst erkennen. Aber die  
 30 Möglichkeit davon können wir nicht einsehen. Malebranche und andere bauten darauf, suchten aber schon hier Anschauungen Gottes zu haben, welches eine Schwärmerei ist, da Gott kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Es giebt auch eine intelligibile Welt, die bloß in meinem Verstand  
 35 außer aller möglichen Erfahrung existirt; in der ist aber von Raum und Zeit gar nicht die Rede. —

Die Sinnen Welt existirt nur in den Sinnen und in ihrer Zusammensetzung der Erscheinungen. Diese ist aber ein progreßus. Nun fragt es sich, ist der Progreßus der Zusammensetzung der Erscheinungen  
 35 endlich oder unendlich. Dieser ist unendlich, d.h. er geht so fort, daß ich das Ende desselben nicht bestimmen kann. —

In den Erscheinungen giebts kein erstes, weil Raum und Zeit keine ersten Theile haben. Gesetzt, der Progreßus wäre endlich, so müßte er auch begrenzt sein. Die Sinnen Welt liegt bloß in der

Erfahrung, demnach müßte ich die Grenze der Erseheinungen auch erfahren. Nun kann ich aber nicht das Ende erfahren, weil es nichts ist. Demnach ist der Progreßus unendlich.

So ist auch der Regreßus in der Zeit unendlich. Denn wollten wir den Anfang der Zeit wissen, so müßten wir eher als die Welt gewesen sein und würden doch mit zur Welt gehören. Der Anfang der Zeit ist das Dasein derselben, vor dem eine Zeit vorhergeht, wo sie nicht war. Ein Widerspruch, denn da wird die Zeit vorausgesetzt. Und so sind denn alle die Widersprüche gehoben, wenn wir annehmen, daß in der Sinnen Welt ein Progreßus in infinitum in Ansehung des Raumes, und in Ansehung der Zeit ein Regreßus in infinitum statt finde, daß aber die Welt an sich weder endlich noch unendlich sei, weil wir von Dingen an sich selbst nichts wissen, auch aus ihren Erseheinungen nicht auf sie schließen können. Der Fehler in der Vorstellung, daß die Welt an sich selbst endlich oder unendlich ist, liegt darin, daß die Vernunft ein regulatives principium für ein constitutives nahm. Die Welt ist daher nicht ein unendliches Compositum, / sondern meine Composition von derselben ist unendlich.

So ists auch mit der Decomposition oder mit der Frage, ob die Welt aus unendlichen Theilen bestehe oder nicht bestehe. Beide Begriffe sind falsch. Denn nehme ich z.E. an, daß eine Linie aus endlichen Theilen bestehe, so besteht sie aus einfachen Theilen. Dieses sind nun Punkte, Punkte sind Oerter, und die Linie bestände also aus Oertern. Demnach wären die Oerter eher als der Raum denkbar; das ist aber contradictorisch. (Die einfachen Theile im Raum sind Punkte. Diese aber machen nicht den Raum möglich, welches sein müßte, wenn der Raum aus Punkten bestünde, sondern der Raum macht sie möglich. Denke ich mir 2 Punkte, so kann ich sie mir nicht anders denken, als daß ein Raum dazwischen sey. Also besteht der Raum nicht aus Punkten und aus keinen einfachen Theilen. Denn hebe ich die Zusammensetzung auf, so bleibt mir nichts übrig. So ists beim Raum und so bei Erseheinungen.

Nehme ich wieder im Gegentheil an, daß die Linie aus unendlichen Theilen bestehe, so muß ihre Zusammensetzung unendlich sein. Da ich aber eine Linie doch wirklich zusammensetzen kann, so ist meine Composition vollendet, aber endlich. Demnach ist hier die Composition endlich und unendlich, welches ein Widerspruch ist.

Hier ist also wieder das Noumenon mit dem Phaenomenon verwechselt. Denn die Welt, als Noumenon betrachtet, muß aus einfachen Theilen bestehen, weil sie sonst nicht zusammengesetzt werden kann. Aber als Phaenomenon ist anders. Die Dinge an sich selbst haben weder endliche noch unendliche Theile (wenigstens können wir dieses nicht wissen), sondern der Regreßus meiner Decomposition ist unendlich.

Denn im Raum und Zeit giebt's kein letztes. Sie sind quanta continua. Folglich ist meine Decomposition derselben, also auch der übrigen, die in denselben sich befinden, unendlich. Diese Fragen der Com- und Decomposition in der Welt betreffen die Totalitaet der Synthesis der Erscheinungen, sofern sie ein Compositum ausmachen, und dies ist mathematische Synthesis.

Jetzt kommen wir zu der dynamischen Synthesis in den Erscheinungen, insofern die Dinge als Ursachen und Folgen mit einander zusammenhängen. Diese ist Deduction der Caußalitaet, und das Verhältniß zwischen Wirkungen und Ursache ist also ihr Object. Die mathematische Synthesis ist aber bloß Synthesis / der Aggregation. 167

Wir reden itzt von lauter Reihen in der Verknüpfung unserer mannigfaltigen Vorstellungen. Eine Reihe ist denn, wenn eine Vorstellung die Bedingung einer andern ist. Der Fortgang in Raum und Zeit ist auch eine Reihe, aber eine Reihe von Erscheinungen. Gehe ich in der Reihe der Ursachen von den Bedingungen zum Bedingten, so ist das Progreßus, vom Bedingten zu den Bedingungen ist Regreßus. Der Progreßus in infinitum ist ein Infinitum potentiale und darf daher nicht als Totalitaet gedacht werden. Beim Raum aber stellen wir uns die Dinge auf einmal vor, und da muß Totalitaet sein. Die ganze Cosmologie hat mit dem Regreßu der Zeit zu thun. Denn die Vernunft fordert die Totalitaet der Bedingungen, nicht des Bedingten. Im Raum ist Pro- und Regreßus einerlei, denn da ist ieder Theil zugleich Bedingung und Bedingtes. Die Welt ist infinit in Ansehung der Ursachen, ist das constitutive Principium der Vernunft. Das ist, in der Reihe der subordinirten Ursachen in der Welt, giebt's keine erste. Behauptet man aber, daß es eine erste giebt, so behauptet man regreßum in definitum. In der Welt laßen sich weder Regreßus in infinitum noch in finitum denken, weder eine erste Ursache noch eine ins Unendliche geführte Caußalitaet. Das sind wieder Antinomien der Vernunft, wobei Noumenon und Phaenomenon wieder verwechselt wird.



Die Dinge an sich selbst sind bloß in einer Reihe, d. i. in der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung möglich. Die Reihe kann aber nicht unendlich sein, sondern muß eine erste Ursache haben, welche keine Wirkung von einer andern mehr ist. Hier ist demnach Regreßus in finitum, das ist beim Mundo Noumenon. Hier ist kein unendlicher Regreßus möglich, denn da außer dieser unendlichen Reihe von Bedingungen keine Bedingung mehr statt fände, so muß eine der Bedingungen aus dieser Reihe nicht wieder ein Bedingtes, sondern erste Bedingung sein: weil, wenn sie nicht unbedingt wäre, sie zugleich bedingt und doch ohne Bedingung wäre; welches ein Widerspruch ist. Der Regreßus ist rectilineus, wenn ich immer so fortgehe, oder curvilineus, wenn die letzte Folge zuerst Ursache von der ersten Ursache ist, und es so wie in einem Zirkel herum geht. Aber da ist noch immer eine erste Ursache. Das gilt eben so wenig als ein Zirkel im Beweise. Ein Commandant in einer flandrischen Vestung hatte bei einer Belagerung zwar Lebensmittel, aber kein Geld. Er verkaufte also die ersten an die Marquetender, diese gaben ihm Geld, das bezahlte er an die Soldaten, / diese den Marquetendern, die wieder ihm etc. So lief eine Quantitaet Geld immer im Zirkel herum, so lange die Lebensmittel dauerten; diese waren doch die oberste Ursache.

Aber in der Erscheinung ist kein Regreßus in finitum. Denn da giebt's kein erstes in der Zeit, d. i. das, vor dem kein anderes vorhergeht. Ist aber die Zeit in dem Regreßu unendlich, so muß auch die Reihe der Begebenheiten in der Zeit unendlich sein. Natur ist der Zusammenhang der Erscheinungen nach allgemeinen Gesetzen. Nun ist dieser Zusammenhang mancherlei, und dazu gehört auch die Reihe, z. E. die Inhaerenz vom Subject ist auch Verknüpfung, aber nicht Reihe; denn das Subject inhaerirt nicht wieder.

In allen Erscheinungen der Begebenheit ist die Caußalitaet der Ursache der Begebenheit wieder eine Begebenheit. Wenn nun alle Ursachen wieder Ursachen haben, so ist in der Welt nichts als Natur. Da nun in der Sinnen Welt nichts als Begebenheit ist, so können wir bis ins Unendliche gehen; alles was wir erfahren werden, wird doch Begebenheit oder Effect sein. Denn ohne daß es Begebenheit wäre, würde es gar kein Object der Erfahrung sein. Darin besteht eben die Erfahrung, daß meine Wahrnehmungen durch die Verbindung von Caußa und caußato mit einander verknüpft werden. Ist diese nicht, so ist meine Wahrnehmung nicht viel mehr als ein Traum,



der bloß für mich Privat Gültigkeit hat, — aber nie Erfahrung heißen kann. In der Welt bekommen wir also keine Begebenheit, die die erste wäre, zu erfahren, denn unser regreßus geht in infinitum. Es giebt aber keine wirklich infinite Reihe von Ursachen, 5 sondern bloß ein regreßus ist infinit.

Wenn wir also in der Sinnen Welt nie auf die erste Ursache kommen, so muß doch nichts destoweniger eine solche sein, denn das widerspräche unsrer Vernunft, keine erste Ursache zu denken. Da also die Sinnen Welt, d.i. alle Gegenstände möglicher Erfahrung, nichts als 10 Begebenheiten sind und sein können, und daher immer eine Ursache zum Grunde legen; so kann die erste Ursache nicht in der Welt sein, sondern ist ein Ens extramundanum. Das ist also bloß ein regulatives, nicht constitutives Princip der Vernunft, zu sagen: die Erscheinungen und daher auch die Verknüpfung derselben nach 15 Ursache und Wirkung gehen bis ins Unendliche. Denn sie sind nicht Dinge an sich selbst, und auch nicht eher wirklich, als bis wir in Regreßu dahin gekommen sind.

Wenn eine Begebenheit durch eine Ursache, die keine Begebenheit ist, erfolgt, so heißt es von ihr sponte accidit. Sie geschieht zuerst, 20 denn es geht vor ihr keine Begebenheit vorher. Freiheit ist das Vermögen, eine Reihe von Zuständen selbst anzufangen. Ist etwas Wirkung der Natur, so ist es schon Fortsetzung der Reihe von Zuständen; ists Wirkung der Freiheit, / so ists ein neuer Zustand: das ist der 169 Transcendentale Begriff von Freiheit. Z.E. Wenn ich aus Hypochondrie immer einsetze, so kommt das von meiner Natur her. Thue ich aber dies bloß, weil ichs will, so kommt dies von meiner Freiheit her. Nun ist die Frage: ist alles in der Welt Natur oder Freiheit? Wenn wir auf die Erscheinungen sehen, so hängen sie alle nach den Gesetzen der Natur zusammen. Alle Erscheinungen aber haben doch 25 noch eine transcendente Ursache, die wir nicht wissen, z. E.. der Körper ist zusammengesetzt, d. i. eine Erscheinung. Nun muß doch aber eine transcendente Ursache dasein, die den Grund enthält, woraus diese Erscheinung entspringt. Diese Ursache ist uns unbekannt; weil sie aber nicht zur Sinnen Welt gehört, so kann sie 30 auch nicht durch andere Ursachen in derselben bestimmt werden, folglich steht sie auch nicht unter den Gesetzen der Natur oder der Sinnen Welt und ist also totaliter frei.

Also ist in der Welt auf der einen Seite Natur, auf der anderen Freiheit. Was geschieht, kann auch als solche Wirkung angesehen

werden, die nicht in der Reihe der Erscheinungen, welche nach allgemeinen Gesetzen der Natur verknüpft sind, ihren Grund hat, sondern sponte nach Gesetzen der Freiheit geschieht, z.E. wenn ich etwas nach der Anleitung meines Verstandes thue, so ist dieses, sofern es aus dem Verstand entspringt, Freyheit; sofern es aber den 5 Gesetzen der Natur gemäß geschieht (daß ich nemlich das, was ich will, auch ausrichten kann), so ist's Natur. Denn sie geschieht auch in der Welt und was in der Sinnen Welt geschieht, ist Natur. —

Will ich eine Begebenheit in der Welt erklären, und ich leite dieses aus den allgemeinen Gesetzen der Natur her, so ist das eine 10 natürliche Begebenheit. In der Welt als einer Reihe von Erscheinungen können und müssen wir keine Begebenheit ex spontaneitate erklären, bloß die Vernunft des Menschen ist davon ausgenommen. Die gehört nicht unter die Reihe der Erscheinungen. Sie ist unabhängig von den Gesetzen der Natur, und darin besteht eben die 15 Freiheit. In Ansehung seiner Gemüths Kräfte gehört der Mensch wohl zum mundo Noumeno, denn er kann durch den Verstand die Dinge erkennen wie sie sind, als z. E. seine Moralische Verhältnisse, Wahrheit etc., und in dieser Absicht sind seine Handlungen frei, als auch zum mundo Phaenomeno, insofern er durch seine 20 Handlungen zur Kette der Erscheinungen gehört.

Wir kommen itzt zu den negativen Prinzipien in Ansehung der Welt. Sie sind die allgemeinen Principia der geformten Natur. Dieser 170 negativen Principien sind 4 nach der Zahl / der 4 Gattungen der 25 Categorien: 1. geht auf die Qualitaet, 2 Quantitaet, 3 auf die Relation, die 4<sup>te</sup> auf die Modalitaet; also: 1 in mundo non datur saltus, 2 non datur hiatus, 3 non datur casus, 4 non datur fatum. Diese beziehen sich alle auf den Nexum in der Welt.

A In mundo non datur saltus. Saltus ist überhaupt eventus. (So 30 beim Avancement in argumentando; wo man aber die Zwischen Gründe darunter verstehen kann, da ist's saltus legitimus. Hier ist saltus der unmittelbare Uebergang von einem quanto zu dem, was nicht quantum ist. Raum und Zeit sind quanta continua, das reale in denselben ist auch quantum. Denn das reale ist innerlich die 35 Empfindungen, äußerlich, was denselben correspondirt. Empfindung aber hat einen Grad und eine unendliche Menge von Graden. Das einfache ist in Ansehung des Quanti ein Zero. Von dem bis zum

Quantum sind unendlich viele Theile. Ein Ding besteht also nicht aus endlichen Graden, auch nicht aus endlichen Theilen, denn das wäre infinitum datum, sondern der regreßus beim Theilen ist unendlich). Der saltus ist eine unmittelbare Folge zweener gar nicht mit einander verbundener Zustände, ohne die Zustände, die dazwischen sein, durchzugehen. Ein ieder Körper hat extensive Größe, sofern er im Raume und in der Zeit ist, und auch intensive Größe oder einen Grad von Realitaet. Keine Körper sind so nahe mit einander verwandt, daß der Unterschied derselben nicht noch kleiner sein könnte. Es ist kein Ueberschritt von einer Erscheinung, Qualitaet, zur andern, ohne einen Uebergang durch unendlich viele Zwischen Grade zwischen dem geringsten der Realitaet, den wir nur immer annehmen mögen, und dem Nichts, sind unendlich viele Zwischen Grade. In der Welt ist kein kleinstes der Erscheinung, weil im Raum und der Zeit kein kleinstes ist, sondern alles in einer unendlichen Continuitaet fortgeht. Dieser Satz könnte auch so ausgedrückt werden: Alles hängt zusammen nach dem lege continui, z.E. der Uebergang von einer Erscheinung ist nur möglich, wenn ich alle unendlichen Zwischen Grade durchlaufe. Keine Erscheinung kann also aus einfachem bestehen, weil vom Einfachen bis zur Materie ein plötzlicher Uebergang wäre zu etwas, was in genere davon unterschieden ist. Diesen Satz braucht man besonders im eigentlichen von Veränderungen der Zustände der Dinge, denn jede Veränderung hat ihren Grad. Kein Körper kann aus einem Zustand in einen anderen übergehen, ohne alle die Zwischen Zustände oder Zwischen Grade durchzulaufen, / z.E. wenn sich ein Körper, der in Ruhe ist, auf einmal bewegt, so muß er alle die Zwischen Grade von der gänzlichen Ruhe bis zu dem Grad der Bewegung, den er itzt hat, durchlaufen. Dieses soll itzt bewiesen werden:

Gesetzt, ein Ding ist in dem Zustand A und will in den Zustand B übergehen. Dieses sind nur 2 verschiedene Zustände, mithin können sie auch nicht zugleich existiren, sondern ieder in einer besondern Zeit. Das Ding würde also in einem Augenblike in A und in dem andern in B sein. Zwischen 2 Augenblikken ist eine Zeit (sie mag so klein sein wie sie will), denn die Augenblike selbst sind nur Stellen in der Zeit. In dieser Zeit wird das Ding also in keinem von beiden Zuständen sein, auch in keinem andern Zustand, weil diese die unmittelbar aufeinander folgenden sind. Es bleibt also von ihm nichts mehr übrig, als daß es sich im Uebergange von einem Zustand zum



andern befinde. Zwischen 2 Zuständen aber ist ein Grad und der Uebergang zu diesem Grad wird also ohne eine Reihe von Zwischen Graden geschehen. Demnach wird das Ding in seinem Uebergange von einem Zustand zum andern über die Zwischen Grade derselben durchgehen. Weil nun das Gegentheil von diesem ein saltus wäre, 5 so ist der Satz dargethan: nihil fit in mundo per saltum.

In der Welt verändert sich also alles nach Graden, denn die Ursachen wirken immer nach und nach. Zwischen den beiden Augenblicken konnte keine leere Zeit sein, sondern die Ursache mußte wirken, sonst wäre keine Wirkung entstanden. Und da muß die 10 Ursache immer stärker gewirkt haben, bis die Wirkung den Grad erlangte, den sie erreichen sollte. Z.E. Wenn in meiner Seele dunkle Vorstellungen sind, so muß diese suchen, die Vorstellungen sich immer klarer zu machen, bis sie endlich den hinreichenden Grad der Klarheit erhalten. 15

Weil alle Veränderungen also ohne Sprung, sondern in continuo fortgehen, so heißt dies auch *lex continui*.

Einen Triangel oder andre gradlinigte Figur kann ich durch *motum continuum* nicht beschreiben. Denn bei ieder Ecke ruhe ich einige Zeit; bei der Bewegung eines Körpers von A bis B ruhe ich einen Augen- 20 blick in B, und von B bis C ruhe ich einen Augenblick in B. Zwischen 2 Augenblicken ist eine Zeit, in der der Körper von seiner Bewegung aufhört, also ist hier *motus interruptus* und nicht *continuus*. Die krummen Linien haben hingegen einen *motum continuum*.

172 / In Ansehung der möglichen Vollständigkeit und Mannigfaltig- 25 keit kann ich mir die Welt als unendlich vorstellen. Da aber dieses Materiale noch nicht die Vollkommenheit der Welt ausmaecht, so gehört dazu die Verknüpfung der Substanzen unter einander. Endlich werden die Substanzen in dieser Welt ein vollständiges Ganze, dem nichts zu seiner Vollkommenheit fehlt. Nach dieser Verknüp- 30 fung und Einrichtung kann sie nicht vollständig sein, ob sie es wohl gleich nach einer anderen sein könnte. Dieses ist die vollständige Natur der Welt: Die formale Vollkommenheit derselben und gewiß die vornehmste, daß nemlich alles in der schönsten Harmonie und Ordnung ist. Diese Natur Ordnung ist uns auch so heilig und unver- 35 brüchlich, daß wir eine Welt, die *ratione materiae* noch so viel besser als diese Welt, *ratione formae* aber wieder schlechter wäre, gewiß verachten und unsrer Welt weit nachsetzen würden. Die Vollkommenheit der Welt kann man sich auch im Teleologischen Verstande



(d. i. nach Zwecken oder practisch) denken. Wenn man alle mögliche Zwecke in einem HauptZwecke vereinigen kann, so heißt sie *summum bonum*. — *Perfectum* und *optimum* ist also von einander unterschieden. Die gesamte Natur denkt man sich als ein Reich.  
 5 Reich ist die Beziehung vieler auf Einen als *summum Imperantem* oder Gesetzgeber, und so ist es auch in der Natur. Was einmal unter gewissen Umständen geschieht, das geschieht unter denselben Umständen in Ewigkeit hindurch. *Summum bonum* ist demnach das vollkommenste Reich der Natur als das vollständigste System aller  
 10 Zwecke.

## 2tes Capitel

### Von dem wechselseitigen Einfluß der Substanzen in der Welt.

Die Möglichkeit des nexus der Substanzen ist die Möglichkeit  
 15 der formalen Vollkommenheit in der Welt. Diese kann ich eben so wenig als die Möglichkeit der ersten Grund Kraft der Dinge einsehen. Denn iede Substanz existirt durch ihren Begriff für sich, scheint daher isolirt zu sein, und die andere Substanz gar nichts anzugehen. Man sagt zwar, es könne nicht anders sein, denn wenn  
 20 ein Körper sich bewegt, so bewege er den Körper, der ihm im Wege ist, mit und wirke also auf ihn. Da ist aber schon nexus im Raume und Zeit zum Grunde gelegt, und dann müßte man fragen, wie ist Raum und Zeit möglich? Diese Frage ist nicht eher in die Philosophie gekommen, als wie man die Frage aufgeworfen hat, wie Seele  
 25 als ein geistiges und Körper als ein ausgedehntes Wesen mit einander in *commercio* stehen könnten. Dieses müßte man in allgemeiner Hinsicht fragen: wie überhaupt Substanzen in *commercio* mit einander möglich sind? Leibnitz brachte dies zuerst auf die Bahn. Nach ihm ist diese Untersuchung / vom Wolf (in dessen Philosophie 173  
 30 der Satz zuerst steht) und Baumgarten aufs höchste getrieben worden. Jetzt aber, da man bloß Popularitaet sucht und die Gründlichkeit dabei gern fahren läßt, ist dieser Satz auch liegen geblieben, ob er gleich einer der wichtigsten in der ganzen Philosophie ist. (*Influxus realis* setzt eine Paßion voraus, die aber auch zugleich *actio*  
 35 ist. Wie dieses möglich sei, kann ich aus dem Begriff der Substanz gar nicht herleiten. Im mundo Phaenomenon ist das aus der bloßen Existenz der Substanz im Raume möglich. — Denn der Raum ver-

bindet sie alle. Im mundo Noumenon ists nicht anders möglich, als wenn man eine gemeinschaftliche Ursache annimmt, d. i. Gott, die das schon in die Natur der Substanz gelegt hat. Das ist Leibnitzens harmonia praestabilita. Der Influxus physicus ist qualitas oeculta, denn durch das Wort wird nichts erkannt. Der Begriff vom 5 Raum leistet im mundo sensibilis das, was die göttliche Allgegenwart im mundo Noumenon, und man kann ihn daher gleichsam ein Phaenomenon der göttlichen Allgegenwart nennen. Vielleicht hat uns Gott dadurch seine Allgegenwart sinnlich zu erkennen geben wollen. Newton nannte es das sensorium der göttlichen Allgegenwart. Vielleicht ist auch der Raum die einzige Sinnlichkeit, die allen vernünftigen Wesen außer Gott zukommt.) (NB. so wie hier Leibnitz' System vorgestellt ist, hat er es vermuthlich auch verstanden, nur weil er sich dunkel ausdrückt, nahm man es in einem andern Sinn, welches falsch ist). Alle Verknüpfung der Substanzen unter einander 15 läßt sich als nexus realis oder commercium substantiarum, wenn Substanzen wechselseitig in einander wirken, oder als nexus idealis, i. e. harmonia substantiarum absque commercio ansehen. Der Nexus idealis ist nicht Verknüpfung in den Dingen selbst, sondern bloß in der Idee des Zuschauers, der sie betrachtet, z. E. wenn ich die 20 angenehmste Musique höre, so empfinde ich in meinem Gehör eine Harmonie aller der Instrumente. Diese Harmonie ist nun aber bloß in mir und in meinen Gedanken; aber die Instrumente haben nicht die geringste Harmonie mit einander. Nach diesem nexu ideali sind 2 Systeme erfunden, die das commercium der Substanzen unter 25 einander erklären sollen. Dazu gehört 1.) das Cartesianische Systema harmoniae occasionaliter stabilitae oder Systema occasionalismi vel Abistentiae. 2) Das Leibnitzsche Systema harmoniae praestabilitae. Beide sind Systemata externa stabilita. Denn da das commercium nie aus der Natur der Substanz erklärt werden kann, so leiten sie 30 es von einem ente extramundo her.

- 174 / 1. Das Systema Abistentiae des Cartesius besteht darin, daß bei ieder Ursache und Wirkung oder bei iedem influxu der Substanzen Gott Caußa intermedia wäre und die Wirkungen den Ursachen harmonisch einrichtete. Z. E. bei Leibnitz ist die Gewohnheit, daß nur 35 eine Uhr von selbst schlägt, die anderen von gewissen Leuten mit einem Klöppel angeschlagen werden. Auf solehe Weise schlagen alle Uhren zusammen. Diese harmoniren nun jeder in meinem Ohre, aber diese Harmonie zwischen der ersten Uhr als Ursache und der

- andern als Wirkung kommt nicht von der ersten Uhr, sondern von caußis intermediis, den Leuten, die die Uhren anschlagen, her, und diese machen die Harmonie unter den Uhren. So ist es auch mit dem Nexu der Substanzen in der Welt. Cartes hatte dieses System  
 5 zuerst dazu erfunden, um das Commercium der Seele mit dem Körper daraus herzuleiten. Denn weil er sich nicht vorstellen konnte, wie die Seele unmittelbar auf den Körper wirken könnte, so nahm er dabei eine Caußam intermediam an, die bei ieder Gelegenheit den Körper nach dem Willen der Seele regierte.
- 10 2 Leibnitzens harmonia praestabilita. Ist mit ienem fast einerlei. Beide nehmen caußam intermediam extramundanam an. Cartes aber nimmt sie bei ieder Veränderung der Substanz an. Leibnitz hingegen statuirte, daß das höchste Wesen die Dinge von Ewigkeit schon so eingerichtet hätte, daß sie mit einander harmonirten, und  
 15 eines Veränderung also das Werk des andern zu sein scheine, z.E. wenn Uhren, die alle von selbst durch ein Uhrwerk getrieben werden, zu gleicher Zeit schlagen, so kommt diese Harmonie nicht von ihnen her, sondern ist praestabilirt. Der Urheber derselben hat sie so eingerichtet. Diese beiden Systeme aber beruhen auf dem nexus idealis.
- 20 Wenn aber die Substanzen in keinem andern nexu ständen, so wäre keine Welt, sondern bloß ein ideales Ganze in Gedanken. Da wäre ia iede Substanz vernünftig und isolirt, wenn sie selbst nichts wirken möchte. Mit Recht hat man dagegen eingeworfen, daß dann in Absicht der Seele die Körper ganz überflüssig wären. Denn Gott  
 25 hätte auch in der Seele die Vorstellungen vom Körper, entweder occasionaliter oder praestabiliter, entstehen lassen können, ohne daß wirkliche Körper nöthig gewesen wären. Diese Vorstellungen konnten ia immer mit der Seele harmoniren. Alles dieses läuft, wie man sieht, auf Idealismus hinaus. Hernach kann man auch sagen, daß ratione  
 30 corporum die Sachen überflüssig wären. Denn da die Seelen nichts wirken, so könnte ia Gott auch ohne die/selben alle Veränderungen in 175 den Körpern wirken. Ferner wäre auch ein Körper gegen den andern oder in Ansehung des andern überflüssig. Jeder könnte isolirt sein. Man sieht aus diesem allen, daß diese Systeme wie Geschwister sind.
- 35 Es giebt aber noch einen 2ten Nexum in der Welt, nemlich den Nexus realis oder den Influxus, wenn Substanzen wechselweise per actionem et reactionem aufeinander einfließen. Dicses ist nun auf zwiefache Weise möglich: entweder als originarius oder als Defectivus, Jener ist der Influxus derienigen Substanzen, die bloß durch ihre



Existenz schon vermögend sind, in einander zu wirken. Nun ist die Frage: können Substanzen originarie im commercio sein? Nein, denn Substantiae originariae sind per se existentes, also unabhängig oder isolirt. Weil sie denn aber so existiren möchten, daß keine Bestimmung ihres Daseins von etwas anderem abhinge, so würden sie auch nicht im commercio mit einander sein. Ein Totum originarium von substanzen ist daher unmöglich. 2 Derivationes, wenn Substanzen so existiren, daß die Möglichkeit ihres Commercii von einer 3ten Substanz abhängt. Sind Substanzen im commercio, so sind sie von einander abhängig, mithin zufällig und eaubatum alterius. Die causa aber muß ein ens originarium sein. Es können aber nicht viele entia originaria die Ursache der Welt und ihres commercii sein. Denn da jedes ens originarium isolirt wäre, so müßte auch sein Werk von dem Werk des andern völlig isolirt sein. Das finden wir aber in der Welt nicht, denn da ist alles in durchgängigem nexu. Demnach muß die Welt auch nur eine Ursache haben. Der Nexus der Substanzen ist deshalb nur als derivativ zu gedenken möglich, aber dabei nicht als ideal, sondern zugleich als real. Dieser Beweis gilt aber nur von dem Mundus Noumenon. In dem Mundus Phaenomenon brauchen wir das nicht, denn es ist nichts an sich selbst. Hier ist alles im commercio vermöge des Raums. Die Systeme der occasionellen und vorherbestimmten Harmonie finden nur in der Sinnen Welt statt. Denn hier ist die Frage, ob Gott im Anfange oder in der Fortdauer die Harmonie so eingerichtet hat, und dies setzt Zeit voraus. Influxus physicus heißt *crasiori sensu* originarie, insofern Gott itzt nichts dabei wirkt; *sensu subtiliori* oder *derivatus*, indem von Gott als dem *ante originario* doch die Möglichkeit des Influxus herkommt. —

Der Influxus physicus geschieht nach allgemeinen Gesetzen, die beiden Systeme des nexus idealis aber nicht. —

Natur kann im doppelten Verstande genommen werden: 1 adjectiv als die besondere Natur jedes Dinges, 2 Substantive der Welt nach allgemeinen Principien und Gesetzen, das ist die gesamte Natur oder die Sinnen Welt nach ihrer Verbindung (*natura univ- 35* versa). In *sensu substantivo* ist nur eine Natur, in *sensu adjectivo* so viel Dinge, so viel Naturen. Natürlich ist das, was aus der Natur eines Dinges erklärt werden kann, oder eine Begebenheit ist natür-



lich, wenn die Ursache derselben im Welt Ganzen angetroffen wird. Sie kann nun eigentlich natürlich sein, wie sie aus der Natur des Dinges, mit dem sie sich zuträgt, erklärt werden kann, oder sie ist auch respective natürlich, wenn der Grund derselben in einem andern  
 5 Dinge liegt. So ist auch die Kunst natürlich, indem sie aus der Natur irgend eines Dinges entspringt. Absolute natürlich ist das, dessen Ursache in der gesammten Natur angetroffen wird. Dieses heißt auch schlechthin natürlich (Lauf der Natur ist succeßion der Reihe der Begebenheiten), oder der Lauf der Natur ist der Zusammenhang  
 10 der Begebenheiten, in sofern er mit Erfahrung verknüpft ist. Nach dem Lauf der Natur erfahre ich, was geschieht. Die Ordnung der Natur ist der Grund dieser Zusammenknüpfung der Erscheinungen. — Lauf der Natur zeigt die Regelmäßigkeit der Erfahrung, Ordnung der Natur die Nothwendigkeit derselben.

15 Eine Begebenheit gehört zum Lauf der Natur, sofern sie ein Theil der Veränderung ist, die in der Welt entspringen. Die Ordnung in der Natur erregt in uns allezeit Bewunderung und Hochachtung. Woher kommt das aber? Daher, weil wir ohne Natur keine Gegenstände des Verstandes hätten. Ohne Natur ist nichts ein Object  
 20 des Verstandes, da der Verstand nichts ohne Regeln erkennt. Nun würden wir uns aber keine Regeln machen können, wenn in der Welt alles erst wie ohne die geringste Ordnung geschähe. Wir würden alsdenn entweder gar keinen oder unnützen Verstand haben. Da also auf der Natur der Werth unseres Verstandes, dieser Adel unserer  
 25 Seele, der uns zur Menschheit erhebt, beruht, so halten wir diese Natur Ordnung gleichsam für was Heiliges, und scheuen uns, sie zu verletzen; wenn sie auch gleich zu unserem Schaden wirken möchte, z. E. wenn eine Mauer vor Alter umfällt und einen Menschen erschlägt, so werden wir uns wohl darüber nicht freuen. Weil dies  
 30 aber nach der Ordnung der Natur geschieht, so wünschen wir zwar, daß der Mensch zu der Zeit nicht vorbei gegangen wäre, aber ungereimt finden wir es, zu wünschen, daß die Mauer länger gestanden hätte, als sie nach den Gesetzen der Natur stehen konnte. —

Vom Uebernatuerlichen und der Möglichkeit der Wunder.

Uebernatürlich, supernaturale, ist das, was aus der gesamten Natur nicht erklärt werden kann. Wiedernatürlich, praeternaturale,

ist das, was der besonderen Natur eines Dinges zuwieder ist, aber aus der Natur anderer Dinge oder aus der gesamten Natur doch erkannt werden kann, z. E. daß ein Mensch nicht schaffen kann, kommt zwar nicht aus seiner Natur, aber doch aus der Natur anderer Dinge her, die Ursaehe davon sind. Nicht jedes supernaturale ist ein Wunder, sondern das, was wieder die Ordnung der Natur in der Welt geschieht. Was wieder die Ordnung der Natur außer der Welt geschieht, sind keine Wunder, z. E. die Schöpfung ist kein Wunder. Die Wunder sind entweder *miracula rigoroſa* oder *Comparativa*; iene sind solche, die aus der gesamten Natur nicht erklärt werden können 10 und cauſam extra mundanam zum Urheber haben, und weil hier die Natur Ordnung unterbrochen wird, so kann das nur der Urheber, nemlich Gott, thun. — Die *miracula rigoroſa* sind wieder entweder *occasionalia* oder *praestabilita*; icnes ist das, welches Gott immediate bei ieder Gelegenheit wirkt und dadurch die Natur Ordnung 15 unterbricht. Dieses ist das eigentliche Wunder. 2 *Miraeulum praestabilitum* ist, was Gott mediate durch Natur Ursachen wirkt, die aber von Gott zu besondern Absichten gebraucht werden, oder was Gott schon von Anfang bestimmt und zu dessen Vollziehung Natur Ursachen braucht. Dieses heißt auch eine Natur Wirkung, 20 aber es ist ein eben solches Wunder als das occasionelle. Denn es hat zwar zur nächsten Ursache eine Natur Ursache, diese aber liegt nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vorherbestimmung Gottes, der sie eben zu der Zeit und unter den Umständen wirken wollte. *Miraculum occasionale* heißt auch *materiale*, und *praestabilitum*, 25 *formale*. (*Miraculum materiale* ist das, wo Ursache und Cauſalitaet der Wunder außerhalb der Welt ist, oder wo Gott etwas neues durch seine bloße Macht hervorbringt. *Formale*, — wo die immediate Ursache zwar in der Natur liegt, die Cauſalitaet davon aber in Gott ist. Beides sind gleiche Wunder, denn auf die Form kommt es hier bloß 30 an; *Forma dat esse rei*). Man erklärt die *Miracula praestabilita* für Natur Wunder, denn man sagt: Gott wirkt sie doch naeh der Natur, zwar nicht nach den allgemeynen, aber doch besonderen Gesetzen. Bei diesen muß man aber doch wieder eine besondere göttliche Di-

178 rection annehmen, und also ist diese / Ausfluß Gottes. Es ist eben 35 so unnatürlich als das occasionelle. So glaubt z. E. Whiston, die Sündfluth natürlich Erklären zu können, wenn er annimmt, es sei ein Comet gekommen, hätte seinen wäßrigen Schweif ausgeschüttet und hiedurch geschahe es. Hierauf habe er das Wasser wieder an

sich gezogen. Aber das ist doch Miracel. Denn es ist doch kein Gesetz der Natur, daß ein Comet die Erde bloß denn und darum, weil ihre Bewohner gottlos wären, überschwemmen sollte. (So glaubte auch Teichmayer, was Großes erfunden zu haben, da er zeigte, daß, wenn  
 5 eine Eis Wolke vor die Sonne träte, ihr Schatten denn um so viel zurücktreten möchte, und daß so das Wunder mit Ahas Sonnen Zeiger leicht erklärt wäre). Die *Miracula praestabilita* sind noch größere Wunder, denn sie sind noch künstlicher ausgedacht. Man mag aber gern die Wunder alle zu praestabilirten machen, weil  
 10 man dadurch seiner eigenen Vernunft ein Compliment macht, daß man es so künstlich hat aussinnen können.) Indessen glaubt man doch, in der Erklärung eines Wunders als *miraculum praestabilitum* mehr Vernunft zu finden. Es kommt nicht daher, daß wir die Möglichkeit eines Wunders überhaupt nicht glauben, sondern daß  
 15 bei der Annehmung eines Wunders, welches occasionell ist, aller unser Verstand in Erklärung desselben aufhört. Und wenn man meint, daß Gott diese Wunder vorher bestimmt habe, daß sie durch gewöhnliche Natur Ursachen geschehen sollten, so urtheilt man von Gott anthropopathisch, denn so wie es den Menschen mehr Mühe  
 20 kostet, etwas nach und nach zu thun als auf einmal, so glaubt man, koste es Gott auch mehr Mühe, bei ieder Gelegenheit Wunder zu thun, als wenn er es bei der Schöpfung schon so eingerichtet hat.

Indeßen ist es doch immer gut, wenn man Wunder natürlich zu erklären sucht, — wenigstens besser, als wenn man es zum Wunder zu  
 25 machen sucht. Nun fragt es sich: Wie sind überhaupt die Wunder möglich? Ja, *Effectus testatur de causa*. Da nun eine *causa extramundana* die Ursache von der Ordnung der Natur ist, so kann sie auch dieselbe aufheben. Keine Welt kann ohne Mängel, ohne gewisse Negationen und Einschränkungen gedacht werden, und Wunder  
 30 sind also, um den Defect der Natur zu ergänzen, auch in der besten Welt möglich und nach dem Begriff von Gottes Güte und Wahrheit gar wahrscheinlich. Nun fragt es sich aber noch: Wie ist die Vernunft befugt, Wunder anzunehmen? Denn im allgemeinen müssen wir gestehen, daß Wunder möglich sind, aber bei besonderen Fällen  
 35 müssen / wir uns immer sträuben, sie anzunehmen, denn sie streiten 179 wieder die subjectiven Maximen unserer Vernunft, welche befehlen, nur das anzunehmen, wobei ein Vernunftgebrauch statt findet.)  
 1. Jedes Wunder setzt Ordnung der Natur voraus. Denn wäre diese nicht, so wäre gar kein Wunder. Es wäre alles Wunder. Da dies nun



aber nicht ist, so sehen wir, daß Wunder bloß eine Ausnahme von der Ordnung der Natur sind. Ausnahmen aber können nicht häufig sein; sonst hören alle Regeln und ihre Gewißheit auf. Wunder können also auch nicht häufig sein. Selbst der Begriff des Worts unterscheidet es vom Alltäglichen. 2. Wenn wir die Natur als eine vor sich selbst bestehende Ursache der Dinge, und Gott also nicht als den Schöpfer, sondern als Architect und Regierer derselben ansehen, so könnten wir häufigere Wunder annehmen. Denn da die Materie nicht von Gott herkäme, so könnte sie auch viele Mängel haben, die erst nach und nach verbeßert werden könnten. Da aber Gott Schöpfer der Welt ist, so wird er sie doch wol unverbesserlich erschaffen haben. Also können in soleher Welt Wunder äußerst selten sein. Es ist also auch falsch, wenn man sagt, daß derienige, der Wunder leugnet, die Natur für eine an sich bestehende Ursache erkennt. Es findet hier vielmehr das Gegentheil statt. Denn dieses thut er bloß darum, weil er sich Gott als den Schöpfer der Welt, und nicht bloß als den Architect derselben vorstellt. Da er sich aber Gott als die Ursache der Ordnung der Natur vorstellt, so glaubt er deswegen auch, daß alle Begebenheiten in der Welt von Gott herkommen. Er nimmt also bloß an Gott als causa mediata aller Begebenheiten; dahingegen derienige, der Wunder statuirt, bei derselben Gott als causa immediata ansieht. Vielmehr kann derienige, der die Natur als eine von Gott unabhängige Ursache ansieht, eben destoweniger Wunder glauben, indem er sich vorstellt und vorstellen kann, daß die Natur mit Gott bisweilen in Collision komme und Gott, weil er mächtiger als sie ist, Ausnahmen von ihrer Regel mache. — Ja, er kann dann Wunder wünschen, weil er es von einer blind laufenden Natur nicht erwarten kann, daß sie die Vollkommenheit recht erreichen werde. Der nun wieder überall Wunder annimmt, indem er dadurch Gotter Macht zu verherrlichen glaubt, thut gerade das Gegentheil. Denn er behauptet dabei die Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit der Natur Ordnung, deren Mängel durch Wunder ergänzt werden. Da aber die Natur Ordnung Gottes Werk ist, so sagt / er dadurch, daß Gott ein unvollkommenes Werk gemacht habe, und hiebei leidet Gottes Weisheit und Allmacht gar sehr. Aus allem dem angeführten sehen wir, daß Wunder, wenn sie in der Welt sind, nur äußerst selten sich zutragen müssen. Nun wollen wir auch sehen, durch welche Gründe denn unsre Vernunft bewogen werden kann, Wunder anzunehmen. (Wenn die Ursache einer Be-



gebenheit nicht in der Natur angetroffen wird, so ists ein hiatus. Die Folgen des daraus entspringenden haben mit dem vorigen keinen Zusammenhang; um aber das zu wissen, muß ich alle Ursachen in der Welt kennen, um zu wissen, daß diese nicht in der Welt ist.

5 Jeder Gegenstand, der mit anderen verknüpft ist, ist Erfahrung. Von Wundern wird geredet als Gegenständen der Erfahrung. Auf der bloßen Wahrnehmung beruht nicht die Erkenntniß der Wunder. Die Wunder setzen Natur voraus und sind bloße Ausnahmen davon, müssen also nicht häufig sein, sonst heben sie die Ordnung der Natur

10 auf und wären keine Wunder.) Historische Zeugniße können sie nicht beweisen, sondern es müssen auch moralische hinzukommen. Um also die Glaubwürdigkeit eines Wunders darzuthun, muß man eine Natur Ordnung des menschlichen Willens voraussetzen, daß es unmöglich sei, zu lügen. Dieses nützt aber nichts. Denn hier muß

15 ich glauben, etwas sei wieder die Ordnung der Natur wegen des Zeugnißes nach der Ordnung der Natur. Aber kann die moralische Ordnung der Natur nicht eben so gut aufgehoben werden? Kann der Mensch nicht lügen und ist *pia fraus* so was unerhörtes? Ferner ist es auch kein Wunder, sich zu betrügen. Denn es gehört fast wieder

20 ein Wunder dazu, Natur Begebenheiten von Wundern zu unterscheiden und allemal zu wissen, was ein Wunder ist. Historische und moralische Zeugnisse können uns also noch nicht vom Dasein der Wunder überzeugen. Es muß also noch hinzukommen dieses, daß die Vernunft einsieht, es sei eine Begebenheit, die zur Voll-

25 kommenheit der Welt unentbehrlich und doch nach der Ordnung der Natur unmöglich sei. Diese Begebenheit kann aber nicht zur Vollkommenheit der Natur etwas beitragen, denn diese ist von Gott unverbesserlich gemacht; sondern sie kann bloß zur Beförderung unserer moralischen Welt beitragen. Diese hängt von der Ordnung

30 der Natur gar nicht ab. Wenn also Wunder zur Bestätigung einer Lehre geschehen, die zu unserer moralischen Vollkommenheit gereicht, so sind sie glaubwürdig. Denn wir sehen das gleich ein, daß sie Gott beim Anfange der Welt in die Natur nicht legen konnte und doch nothwendig thun mußte.

35 / Das ist nun der einzige Fall, wo wir Wunder annehmen können 181 und der unsrer Vernunft und der Weisheit Gottes nicht zuwider ist. Denn den kleinen Verlust, der durch die Unterbrechung der Naturordnung angerichtet wird, sieht man hier reichlich ersetzt durch den großen Vortheil, den die Menschheit davon hat. Auch

dann wären Wunder möglich, wenn die Hypothese wahr wäre, daß die höchste Vollkommenheit dann erreicht werde, wenn die Menschen zu einer gewissen Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen bestimmt wären. —

2 *Miracula comparativa*. Dieses sind Begebenheiten, die von höhern 5 Wesen oder unbekannten Kräften der Natur geschehen sollten. Das ist aber gar nichts. Denn wenn ich die Ursache nicht kenne, so kann ich auch nichts aus ihr folgern. Aber nicht bloß die Unbekanntheit der Ursache, sondern auch ihres Wirkungs Gesetzes gehören zum *miraculo Comparativo*. Natur Ursachen, deren Wirkungs Gesetz 10 doch bekannt ist, wenn auch nicht die Ursachen, sind nicht *miracula comparativa*, und das ist der Fall bei den *qualitatibus occultis*. Sie sind zwar unbekannt, aber ihre Wirkungs Gesetze doch nicht; also sind ihre Wirkungen auch nicht *miracula comparativa*. Bei höheren Wesen hingegen, denen wir *Miracula comparativa* zu schreiben, z. E. 15 bei Teufeln, kennen wir weder sie noch ihre Wirkungs Gesetze. Denn ist es aber ganz vernunftwiedrig, sie als Ursache mancher Begebenheiten anzunehmen. Denn da wir keine Regeln von ihren Wirkungen anzugeben wissen, so können wir ja nicht bestimmen, was von ihnen herkomme oder nicht. Also nehmen wir sie bloß will- 20 kührlich an. An *miracula comparativa* glauben, wäre wohl im Munde, im Herzen aber nicht. Viele Menschen glauben alles, was sie nicht einsehen; sogleich kennen sie Übernatürliches, weil sie ihre Vernunft nicht gebrauchen wollen. Wer aber an das Natürliche glaubt, kann von Gott eher das Übernatürliche erwarten als der Gegner. Aber 25 die Menschen, die das Übernatürliche so sehr lieben, haben ja auch einen besonderen Grund. Sie thuns nemlich aus Stolz. Denn es giebt zweierlei Wege zum Hochmuth: entweder über andere sich zu erheben, oder andere zu sich herab zu ziehen. Das letzte ist das leichteste. Da nun diese Leute nicht so viel Vernunft anwenden wollen 30 oder gar nicht einmal haben, die Natur Ursachen soleher Begebenheiten einzusehen, so beneiden sie doch diese andern und wollen sie auch zu solchen Dummköpfen machen als sie selbst sind. Daher suchen sie ihnen in einer versteckten frommen Sprache den Glauben ans Übernatürliche anzutragen. Woher kommts doch, daß man 35 überall nicht gleich jetzige, sondern nur alte Wunder nennt? Nicht daher, weil itzt keine Wunder mehr nöthig sind, denn das wird man 182 nie beweisen können, sondern darum: die alten Wunder / und ihre Folgen sind schon unter gewisse Regeln gebracht. Bei den neuen

Wundern aber kennen wir nicht die Folgen, die daraus entspringen können. Sie könnten in unserer Vernunft Moralitaet und alles umstoßen, und daher nehmen wir sie nicht sogleich an.

### Dritter Theil

#### Von der Psychologie

##### Einleitung

Alle Erkenntniß von Dingen ist zwiefach. Entweder können sie durch Erfahrung gegeben werden oder nicht. Beide Arten von Erkenntniß gehören zur reinen Metaphysik oder transcendental Philosophie. Die Transcendental Philosophie sollte bloß die Ontologie sein, aber die Erkenntnisse sind 2fach in derselben, wie wir schon angeführt haben. Die Gegenstände der Ontologie können in der Erfahrung gegeben werden und sind Verstandes Erkenntnisse. Es giebt aber auch Vernunft Erkenntnisse, die nicht in der Erfahrung gegeben werden können. Diese entspringen aus den Verstandes Erkenntnissen, welche aber die Vernunft so erweitert, daß sie nie in der Erfahrung gegeben werden können. Sie thut dieses dadurch, daß sie ihnen absolute Totalitaet giebt. Solche Vernunft Ideen giebt es zwei: 1. die absolute Totalitaet vieler Dinge, d. i. das absolute Welt  
 20 Ganze, 2. die absolute Totalitaet eines Dinges, d. i. ens realissimum. Diese werden nun in der Cosmologie und Theologie abgehandelt, daher sollten diese eigentlich zur Ontologie gehören, und diese 3. Ontologie, Cosmologie und Theologie machen *Metaphysicam puram* aus. In der *Metaphysica pura* kommen die Anschauungen der Sinn-  
 25 lichkeit als Raum und Zeit; die Categorien des Verstandes und die Vernunft Ideen vor. Der zweite Theil der Metaphysic ist *metaphysica applicata*, deren Gegenstände in der Erfahrung sind, die aber doch auf principien a priori beruhen. Das ist die Metaphysic der Natur, und zwar 1. der körperlichen Natur oder Gegenstände des  
 30 äußern Sinnes, das ist *physica generalis*, und 2. denkende Natur, oder der Gegenstände des innern Sinnes, d. i. *Psychologia rationalis*. Beide machen *metaphysicam applicatam* aus. Die *Physica generalis* kommt in der Cosmologie vor, die *Psychologia rationalis* aber wird folgen.

35 Diesen beiden Wissenschaften sind die empirische Physic und Psychologie entgegengesetzt, die ihre Principien bloß aus der Er-

fahrung, und nicht a priori schöpfen. Diese gehören deswegen aber gar nicht in die Metaphysie. Die empirische Physic macht auch eine besondere Wissenschaft aus; die empirische Psychologie ist, da sie erst vor kurzem zu bearbeiten angefangen worden, noch nicht so vollständig, daß sie eine besondre Wissenschaft abgeben könnte. 5  
Daher ist sie, weil man sie mit keiner andern Wissenschaft zu paaren wußte, an die Psychologia rationalis als Fremdling und Gast angeschlossen, indem sie mit dieser noch am verwandtesten ist. Wir richten uns nach dem Autor, und wollen also die empirische Psychologie zuerst vornehmen. 10

183

## / Erster Absehnitt

## Von der empirischen Psychologie.

## Erstes Capitel

## Von dem Dasein der Seele

Die Seele ist der Gegenstand des innern Sinnes. — Wer sie also 15  
läugnet, läugnet auch den innern Sinn. (Seele nennt man πνεῦμα, aber das heißt ein ganz freier und reiner Geist, eigentlich gewöhnlicher heißt sie ψυχή, welches ein Papillon, Schmetterling, bedeutet und sehr passend ist, indem es ein herliches Symbol von der im Sterben vergehenden Entladung derselben von der Bürde des Kör- 20  
pers und Hinübergange in ein besseres Leben abgiebt. (Das Wort Seele bedeutet eigentlich das Inwendige einer Sache, z.E. bei einer Feder, Canone.) Meine Gedanken sind nicht Gegenstand der äußern Sinne, denn sie haben ja keine Figur. An mir habe ich den Körper als einen Gegenstand äußerer Sinne. Dieser ist aber von der Seele 25  
unterschieden. Seine Bestimmungen sind anders, denn die Form seiner Anschauung ist anders. Die Form der Anschauung beim Körper ist der Raum, bei der Seele Zeit, denn Gedanken sind nicht im Raum.

Hier betrachten wir bloß die Seele als das Object des innern Sinnes, 30  
und der beruht auf unserer eigenen Erfahrung, die keiner leugnen kann. Übrigens bekümmern wir uns hier nicht um die Frage, ob die Seele materiell ist oder nicht, weil wir dies aus der Erfahrung nicht beweisen können, und es also in die Psychologia rationalis gehört. Die Seele ist bloß unser Ich, nicht der Körper, aber Körper 35  
und Seele heißen zusammen als menschliches Bewußtsein auch Ich.



In der empirischen Psychologie betrachten wir unser Ich als Seele und als Mensch. Den Körper betrachten wir aber eines Theils als Organ der Seele, der von ihr abhängt, anderentheils aber als Behausung, da die Seele auch oft von ihm abhängt. In der empirischen Psychologie wird also eine kurze Anthropologie vorgetragen. Wir nehmen das als eine unbezweifelte Erfahrung an, daß die Seele existirt. Kartes aber, und auf ähnliche Art der Autor, suchen dieses erst durch einen Schluß herauszubringen. Jener sagt: Cogito ergo sum. Das ist aber unnöthig, denn cogito oder sum cogitans ist das selbe. Kartes sagte selbst, von einer Wirklichkeit als eines Objects des innern Sinnes bin ich mir immediate bewußt. Von der Wirklichkeit aber der Objecte äußerer Sinne, z. E. meines Körpers, kann ich nur mediate durch einen Schluß bewußt werden, und doch schließt er hier die Existenz/der Seele, sündigt also wieder seine eigne Regel. Daß ich als Mensch existire, ist schon ein Schluß, und zwar ein Schluß, der keine mathematische Gewißheit giebt, denn der Idealist leugnet das Dasein der Körper. Die empirische Psychologie theilt sich in 2 Haupttheile; nemlich 1. In die Betrachtung der Seele an sich selbst — 2. In die Betrachtung der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper. Die Kräfte der Menschlichen Seele theilen sich in 3 Hauptclassen: 1. Erkenntniß Vermögen, 2. Lust oder Unlust, 3. Begehrungs Vermögen. Lust geht vor dem Begehrungs Vermögen, und Erkenntniß Vermögen vor der Lust vorher. Nachdem das Erkenntniß Vermögen verschieden ist, nachdem sind auch die beiden folgenden verschieden. Es ist ein oberes und unteres Erkenntniß Vermögen. Jenes ist Verstand, dieses Sinnlichkeit. So giebt es auch ein vernünftiges und sinnliches Gefühl der Lust oder Unlust (und so ist auch beim Begehrungs Vermögen). Durch das sinnliche Erkenntniß Vermögen ist das Subject selbst leidend, und daher heißt es denn, es hat Receptivitaet; durch das obere ist es selbst thätig und daher hat es denn Spontancitaet. Diese beiden Vermögen sind also durch die Art, wie das Subject dabei beschaffen ist, verschieden. Wir haben Lust oder Unlust ohne zu begehren oder zu verabscheuen, z. E. wenn wir eine schöne Gegend sehen, so ergötzt sie uns, deswegen werden wir aber nicht sogleich wünschen, sie zu besetzen. Lust oder Unlust ist also vom Begehrungs Vermögen ganz was verschiedenes. Aber auf der andern Seite können wir nichts

begehren oder verabscheuen, wobei nicht Lust oder Unlust zum Grunde liegt. Denn zu was ich nicht Lust habe, will ich auch nicht. Also geht Lust oder Unlust vor dem Begehren oder Verabscheuen vorher. Was ich aber begehre, muß ich doch zuvor erkennen, an was ich Lust oder Unlust habe, auch; demnach liegt beiden das Erkenntniß Vermögen zum Grunde. So giebt's auch viele Vorstellungen, die weder mit Lust oder Unlust verbunden sind, und also ist Erkenntniß Vermögen vom Gefühl der Lust oder Unlust ganz unterschieden. Alle diese 3 Haupt Kräfte der Seele machen zusammengenommen ihr Leben aus. 5 10

(Das Bewußtsein ist Princip der Möglichkeit vom Verstande, aber nicht von der Sinnlichkeit. Das Bewußtsein nach Willkühr ist Aufmerksamkeit — das Wiederspiel derselben Abstraction. Das Selbst liegt zum Grunde des Bewußtseins und ist das eigenthümliche des Geistes. Dieses Selbst können wir aber 3fach betrachten: Ich denke als Intelligenz, d.h. das Subject des Denkens ist Intelligenz. Ich denke als Subject, das Sinnlichkeit hat, und bin Seele. Ich denke als Intelligenz und Seele, und bin Mensch. Ein Körper, der nur von einer Seele und nicht von Intelligenz belebt wird, ist ein Thier. Das Vermögen, den Gedanken zu fassen: Ich bin, gehört bloß für die Intelligenz. Dieses Ich bleibt, und wenn sich alles geändert hat, wenn sich Körper und Grundsätze geändert haben. Was nun die Identität seines Selbst ausmacht, ist schwer zu wissen; auf dieses bezieht sich alles, alles kann sich ändern, nur das Bewußtsein und die Apperception oder das Vermögen, die Vorstellungen auf sein Selbst zu referiren, bleiben. Diese Apper/ception in gewissem Grade giebt deutliche, im mindern Grade dunkle Vorstellungen. Diese sind also nicht der Art, sondern dem Grade nach unterschieden. Die Klarheit in der Anschauung ist aber von der Klarheit im Begriffe sehr unterschieden. Jenes ist die aesthetische, dieses die logische Klarheit. Die Actualisierung der Attention, wodurch nur eine einzige Vorstellung klar gemacht und alle übrige verdunkelt werden, ist Abstraction. Bei der Abstraction hört nicht die Attention auf, sondern sie wird nur von einem oder mehreren Objecten auf eines gerichtet und die übrigen Vorstellungen alle verdunkelt. und die eine klar). 15 20 25 30 35

Die erste und die Haupt Vorstellung ist die vom ich oder das Bewußtsein meiner Selbst, die Apperception (wie sie Herr Prof. Kant in seiner Critic nennt.)

Diese ist nun der Menschlichen Seele allein eigen und unterscheidet sie von allen Thieren. Das Thier hat keine Apperception, und daher ist es auch keiner moralischen Grundsätze, keines Verstandes und keines Vernunft Gebrauchs fähig, wie hernach weiter gezeigt werden wird. Der Körper von mir ist mein Körper, weil seine Veränderungen meine sind. Denn ich kann nur dadurch Vorstellungen von äußern Dingen bekommen und durch sie mein Körper affizirt werden. Ein Wesen, das bloß Object des innern Sinnes ist, kann sein Verhältniß gegen Dinge, die Objecte des äußern Sinnes sind, nicht wissen. Wo  
 10 mein Körper ist, ist auch mein denkend Ich, denn durch ihn kann ich nur allein die Position meines selbst wissen. Ich selbst aber nehme im Körper keinen besonderen Raum ein, da ich nicht nach der Form des Raumes angeschaut werden kann. Der Körper bestimmt nur mein Verhältniß des Orts in Ansehung anderer Dinge (daß ichnehm-  
 15 lich in ihm bin), aber nicht in Ansehung meiner Selbst und wo ich in ihm bin. Unsre Vorstellungen sind entweder dunkel oder klar etc. Dunkle Vorstellungen sind die, deren ich mir nicht unmittelbar bewußt bin, durch Schlüsse aber doch mittelbar bewußt werden kann.

20 Locke macht hingegen den Einwurf: dunkler Vorstellungen bin ich mir nicht bewußt. Woher weiß man denn, daß ich dunkle Vorstellungen habe? Sich etwas nicht bewußt sein und es doch wissen, ist Contradictio in adjecto — aber das ist bloße Chicane.

Wir wissens freilich immediate nicht, aber durch Schlüsse doch,  
 25 z.E. wir sind es uns nicht bewußt, daß die Milchstraße, wenn wir sie mit bloßen Augen betrachten, aus lauter kleinen Sternen bestehe, aber durchs Telescop sehen wirs. Nun schließen wir, da wir die ganze Milchstraße gesehen haben, so müssen wir auch alle einzelnen Sterne gesehen haben. Denn wäre das nicht, so hätten / wir  
 30 nichts gesehen. Was wir aber gesehen haben, müssen wir uns auch vorgestellt haben. Da wir von diesen Vorstellungen nichts wissen, so müssen sie dunkel gewesen sein. Wir haben also dunkle Vorstellungen, und diese zwar in so großer Menge, daß sie die Anzahl unserer klaren Vorstellungen bei weitem übersteigen. Unsre Seele ist gleichsam wie  
 35 eine Karte, auf der einige wenige Stellen illuminirt sind. Würden alle unsre dunkle Vorstellungen einmal zu klaren werden, so würden wir über die Menge derselben erstaunen. Wir würden uns gleichsam in eine andre Welt versetzt sehen. Die dunklen Vorstellungen machen die Tiefe der Seele aus und die Menge derselben ist das Feld



der dunklen Vorstellungen. Diese Benennung ist vom Gleichniß (mit der Karte) hergenommen.

## Zweites Capitel.

### Vom untern Erkenntniß Vermögen

Alle unsre Erkenntniße, Lust etc. und Begierde sind entweder 5  
sensuell oder intellectuell. So giebt's auch sinnliche und intellectuelle  
Vorstellungen.

Nach dem Autor sind sie bloß der logischen Form nach unter-  
schieden, aber dies ist falsch. Hierin differirt der Autor nebst Wolf  
und Leibnitz von allen Philosophen und machen große Confusion. 10  
Sie unterscheiden sie bloß in Ansehung der Deutlichkeit und Un-  
deutlichkeit. Das ist aber kein wesentlicher Unterschied. Denn in-  
tellectuelle Erkenntniße können auch dunkel oder undeutlich sein  
und sinnliche Erkenntniße können wieder noch so deutlich sein;  
iene bleiben deßwegen doch intellectuell und diese sensuell, z. E. 15  
der Begriff von Recht und Unrecht ist dunkel und doch intellectuell,  
dagegen der Begriff von den Tönen sehr deutlich und doch sinnlich  
ist. (Die deutliche Erkenntniß ist nicht eine in specie verschiedene Er-  
kenntniß, sondern sie beruht bloß auf der relation des Bewußtseins  
zur Erkenntniß.) Daher muß die Ursache ihrer Verschiedenheit in 20  
ihrem verschiedenen Ursprunge liegen. Sinnliche Vorstellungen sind  
Vorstellungen nach der Art, wie ich von den Dingen afficirt werde;  
intellectuelle Vorstellungen sind solche, die davon unabhängig sind.  
Erkenntniß, die auf receptivitaet beruht, ist sinnlich, die auf spon-  
taneitaet beruht, ist intellectuell. Durch die Sinnlichkeit erkenne ich 25  
die Dinge, wie sie für uns sind; durch den Verstand aber, wie sie  
an sich selbst sind. Denn alle Gegenstände unserer Sinne sind bloß  
Erscheinungen. Die Sinnlichkeit ist bei allen unseren Erkenntnißen  
das materiale. (Sie ist das Vermögen der Anschauung, und die Wissen-  
schaft davon Aesthetic). Alles, was wir uns vorstellen, kommt aus 30  
den Sinnen. Denn durch sie können wir nur die Dinge anschauen.  
187 Hätten wir intellectuelle Anschauungen, so müßte / unser Verstand  
schöpferisch sein und die Dinge selbst hervorbringen. Da das nicht  
ist, so müssen die Dinge in uns die Vorstellungen hervorbringen,  
und das durch die sinnliche Anschauung. Der Verstand thut denn 35  
zu der Erfahrung nichts als die Form hinzu. Bei der Erkenntniß



schaft die Sinnlichkeit die Empfindung. Bei der Lust oder Unlust das Vergnügen. Bei dem Begehrungs Vermögen die Triebfedern.

Die Kraft, sinnliche Vorstellungen hervorzubringen, ist das sinnliche Erkenntniß Vermögen, und die Kraft intellectuelle hervor-  
 5 zubringen, ist das intellectuelle Erkenntniß Vermögen. Jenes heißt das untere, dieses heißt das obere Erkenntniß Vermögen.

Das sinnliche Erkenntniß Vermögen kann man eintheilen A in Ansehung der Zeit, da ist es  $\alpha$  das Vermögen der Anschauung des Gegenwärtigen oder die Sinne, Sensatio, B des Vergangenen oder  
 10 die reproduction, und C des Zukünftigen oder Praevision (die Reproduction oder reproductive Einbildungs Kraft mit Bewußtsein verbunden, ist memoria). Zeit und Raum sind Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen, welche alle auf dem Vermögen der Anschauung beruhen. Das Vermögen der Anschauung, sofern es von der Gegen-  
 15 wart des Gegenstandes anfängt, ist der Sinn, sofern es ohne Gegenstand, aber doch in Rücksicht auf die Zeit ist, ist Einbildungskraft, und ohne alle Beziehung des Gegenstandes auf die Zeit Dichtungs Vermögen. Diese 3 Vermögen machen die Anschauung der Objecte aus.

B in Ansehung der Erzeugung der Vorstellungen ist das Erkennt-  
 20 niß Vermögen  $\alpha$  facultas comparandi. Dazu gehört Witz als das Vermögen, Ähnlichkeit, und Urtheilskraft als das Vermögen, Verschiedenheit bei den Dingen anzutreffen. b Facultas fingendi oder das Vermögen, neue Vorstellungen zu erzeugen, i. e. productive Einbildungskraft. c. Facultas signandi, das Vermögen der Verknüpfung  
 25 der Vorstellungen mit einem Subject, vel Facultas characteristica oder das Vermögen, durch gewisse Vorstellungen als Mittel andre hervorzubringen, oder das Vermögen, repraesentationes vicarias oder subsidiarias hervorzubringen, die an sich keine Gültigkeit haben, aber doch dazu dienen, andere Vorstellungen in uns hervorzubringen.  
 30 Z.E. das Wort Rom bringt die Vorstellung einer Stadt in Italien hervor. Hierauf beruht auch die Sprache. Das sinnliche Erkenntniß Vermögen beruht auf der Art, wie wir von den Dingen afficirt werden — daher receptivitaet oder eine paßive Eigenschaft, von anderen Dingen bestimmt zu werden —; das Intellectuelle Erkennt-  
 35 niß Vermögen beruht auf Spontaneitaet oder dem Vermögen, sich selbst zu bestimmen, denn es ist unabhängig von der Empfindung. Der Verstand gehört zur Spontaneitaet, also zum oberen Erkenntniß Vermögen. Das Gefühl der Lust oder Unlust aber ist theils Spontaneitaet, theils Receptivitaet.

A Der Sinn (*sensatio*) ist zwiefach: 1. der innre und 2. der äußere Sinn. Das Vermögen der innern Anschauung ist der innre Sinn. Der innre Sinn ist das Bewußtsein unserer Vorstellungen selbst. (Die Apperception liegt dem innern Sinn zum Grunde). Es hat zum Ob- 5  
ject die Seele. Wenn die Seele sich selbst ihrer bewußt ist, ohne ihres Zustandes bewußt zu sein, so ist Apperception. Ist sie auch ihres Zustandes bewußt, so ist es Empfindung oder Wahrnehmung. Der äußere Sinn wird eingetheilt 1. in Organ Sinne, die sich auf gewisse Theile einschränken, deren sind bekanntlich 5, und 2 in den 10  
vitalen Sinn oder den Sinn, etwas ohne besondres Organ zu empfinden. Dieser ist überall, wo Leben ist, und da dies im Nerven System ist, besonders in äußern Enden der Nerven. Dieser findet sich bei einem gewissen sanften Wohlbefinden, bei Schaudern, Entsetzen etc. Es ist der 6te Sinn der Franzosen, nemlich die Empfin- 15  
dung der Wollust bei der Geschlechts Gemeinschaft. Der vitale Sinn kann auch *sensus vagus* und die andern *fixus* heißen. — Alle organ Sinne haben etwas *subjectives* und *objectives*, aber einige sind mehr *subjectiv* als *objectiv*, und so umgekehrt. Das ist: bei einigen stellen wir uns mehr Veränderungen des *Subjects* als *Objects* vor et vice 20  
*versa* (andre Geschöpfe können mehr oder weniger Organ Sinne haben und von einigen Thieren ist bekannt. So muß z.E. den Schildkröten, die zu einer gewissen Jahreszeit von der Insel Iucatan 300 Meilen nach der Caiman Insel schwimmen, ein besondrer Sinn dazu eigen sein; auch uns mögen noch mehr Sinne eigen sein, die wir aber 25  
zum Gefühl rechnen). Geruch und Geschmack sind mehr *subjectiv*. Denn riecht oder schmeckt man bloß, so kann man das Ding dadurch noch nicht vom andern unterscheiden. Ich kann nicht Farbe, Gestalt etc. wissen. Diese wirken daher auch am meisten auf uns. Vom starken riechen können wir in Ohnmacht fallen und vom üblen Gc- 30  
schmack wird der Ekel, und dadurch im ganzen Körper *Convulsionen* erregt. Gefühl, Sehen und Hören sind mehr *objectiv* als *subiectiv*. Beim Gefühl könnte man nicht zweifeln, aber denn vereinigt man es mit der innern Empfindung, und das ist der vitale Sinn, welcher freilich mehr aufs *subjective* als *objective* geht. Hier ist aber vom 35  
äußern Gefühl oder von der Empfindung der Dinge durchs Anfassen die Rede. Dieser besteht vornehmlich in den Fingern. Hierdurch kann ich die Figur, die Härte und Weiche eines Dinges, bestimmen.

Er liegt allen übrigen Sinnen zum Grunde. Der blind geborne kann durchs Gefühl sogar die Farben unterscheiden, und wenn / er sehend 189 wird, so nützt ihm doch dieses Sehen nichts am Anfang: das Sehen hat noch mehr Objectivitaet an sich. Wenn ich um mich herum sehe, 5 so fühle ich nicht, was in meinem Auge vorgeht, denn es ist so schwach, daß man es nicht immer merkt. Das Hören ist mehr objectiv als subjectiv. Denn wenn ich reden höre, so fühle ich keine Schläge und Anstöße der Luft an meinem Trommelfell. Es sei denn, daß iemand sehr kreischt; ia, da thun einem die Ohren weh. Es 10 fragt sich nun, ob es noch mehrere Sinne geben kann. (Ja, denn wie viel feine Materien mögen nicht sein, die wir wegen Mangel an Organen nicht wahrnehmen, z.E. die Magnetische Materie. Man glaubt, daß die Thiere gewisse Sinne haben, von denen wir keinen Begriff haben und das ist wohl möglich, z.E. wenn die Wildgänse 15 im Sommer in kalte Länder reisen, so ziehen sie in der dunkelsten Nacht doch den geradesten Strich nach Norden zu. Einige Sinne haben eine große Sphaere, worin sie Dinge wahrnehmen können. Gefühl und Geschmack haben die engste Sphaere, Geruch aber schon eine weitere, z.E. der Adler riecht wohl auf eine Meile das Aas. 20 Gehör hat noch eine weitere und das Gesicht die weiteste. — Es ist bewunderungswürdig, daß wir noch Sterne sehen können, deren nächster auf 200 000 mal weiter als die Sonne ist. Das kommt zum Theil auch daher, weil die Luft nur eine feine Materie ist, durch die das Licht als eine noch feinere leicht hindurchdringt. Nun kommen 25 wir zu dem vierten Capitel oder der

### B Reproductions Kraft der Seele oder der Imagination

Diese ist das Vermögen, die vergangenen Zustände sich vorzustellen. Wir werden uns unserer vergangenen Vorstellungen bewußt, und das zwar nach den Gesetzen der Vergesellschaftung oder Aßo- 30 ciation als *Idaeae sociae sese invicem reproducunt*.

*Facultas imaginationis* ist in Absicht auf die vergangene Zeit reproductiva, in Absicht auf künftige *praevidendi*, und in Absicht auf keine Zeit *productiva*. Die erstere hat *lex aßociationis idearum sociarum*, durch das die mit einander verbunden gewesenen Ideen sich 35 auch wieder folgen, die 2te *Lex expectationis casuum similium*, die 3te *Lex sociabilium*, daß man reimen müßte, was sich zusammen faßt.

Die *Facultas imaginandi* kann eingetheilt werden a. in *Facultas praevidendi* oder *findendi*, wenn meine Seele neue Vorstellungen

durch die Einbildungskraft hervorbringt und b. in *Facultas reproducendi*, wenn sie bloß die gehabten erneuert. Die reproductive Einbildungskraft bezieht sich entweder auf den innern oder äußern Sinn. Mit ihr ist verbunden:

190 / C. *Facultas praevisionis*, wenn ich auf meinen künftigen Zustand 5  
 schließe (die *Facultas praevisionis* oder antieipirende Einbildungs-  
 kraft beruht auf der reproductiven. Es wird z.E. die Glocke ge-  
 läutet, so fällt mir dabei ein, daß dann die Mahlzeit ist; so ist das  
 reproductive Einbildungskraft. Ich schließe aber nun zugleich hieraus,  
 daß wenn die Glocke geläutet wird, eine Mahlzeit folgt. Die anti- 10  
 zipirende Einbildungskraft mit Bewußtsein ist *Praesagition*, ohne  
 dies *ists praesensio*), und ich schließe auf das Künftige, wenn ein ähn-  
 licher Fall schon gewesen ist, worauf etwas gefolgt ist, und glaube  
 daher, daß dieser Fall auch eine gleiche Folge haben werde. Es  
 ist also bloß eine Anwendung des Gesetzes der reproductiven Ein- 15  
 bildungskraft auf die künftige Zeit. Alle diese 3 Erkenntniß Ver-  
 mögen können mit *Appereception* begleitet werden oder nicht. Sind  
 sie es, so gehören sie bloß dem Menschen zu, wo nicht — so haben  
 sie auch die Thiere. Wir sollten daher von jedem 2 verschiedene  
 Namen haben, aber das ist nur von einem, nemlich der reproduc- 20  
 tiven Einbildungskraft; denn diese heißt, mit *Appereception* begleitet,  
*Gedächtniß*. Nun kommen wir zum 2ten Unterschied der sinnlichen  
 Erkenntnißkräfte, nemlich

II. In Ansehung ihrer Erzeugung, und zwar A zu der *Facultas comparandi*. Diese unterscheidet sich ganz von der *Facultas coniun-* 25  
*gendi seu componendi*. Denn bei der Vergleichung setze ich nicht  
 Begriffe zusammen, sondern ich halte sie nur gegen einander, um  
 neue Vorstellungen herauszubringen. Hier sehen wir auf *identitatem*  
 und *Diversitatem*. *Facultas ad cognoscendum identitatem* ist *in-*  
*genium*; *acumen* aber *ad cognoscendum diversitatem*. Der Nutzen 30  
 des *Ingenium* ist positiv, des *acumens* aber negativ. Dieses bewahrt  
 uns für Irrthümer, denn es zeigt uns Dinge nicht für einerlei anzu-  
 nehmen, die es nicht sind. Aber es hat nicht das Angenehme und  
 Unterhaltende des *Ingenii*.

## Cap. 7. Vom Dichtungs Vermögen

35

*Facultas fingendi* ist das Vermögen, Vorstellungen von Dingen, die wir nie gesehen haben, hervorzubringen. Die ist aut *Imagination*



oder Phantasie. Imagination ist, wenn wir mit der Einbildungskraft spielen, und zu gewissen Absichten und Zwecken etwas erdichten. Phantasie ist, wenn die Einbildungskraft mit uns spielt. Jene ist willkürlich, denn wir können sie aufheben und richten, wie es uns beliebt, diese ist aber unwillkürlich. Jede Erdichtung muß nach der Analogie der Erfahrung geschehen, sonst ist sie effrenis, regellose Phantasie. Materialiter können wir daher nichts erdichten, sondern bloß formaliter. Ist die Erdichtung nach der Analogie der Erfahrung, so ist sie Phantasia subaeta. Ist sie unwillkürlich, so heißt sie besonders Phantasia effrenis. Diese haben gemeinhin hypochondrische Leute; wer sie hat, heißt Phantast. / (Die 191 matte Einbildungskraft ist so wie die Esel in England, mit denen man am Schluß des Wettrennens noch Spaß macht. Wenn der Reuter nemlich ganz nah am Ziel ist, so giebt er dem Esel die Sporen, und da er dies nicht vertragen kann, steht er augenblicklich still. So gehts auch der zu sehr gespornten Einbildungskraft. Ist die Regel- und Zügellosigkeit bei der Einbildungskraft vereinigt, so entsteht der so genannte Koller. Man schreibt das zuweilen dem zu vielen Studiren zu, aber davon kommts nicht her, wenn er es nicht schon 20 vorher gehabt hat, oder wenigstens mit einer Anlage dazu zum Studiren gekommen ist. Der Wahnsinn besteht darin, wenn wir die Bilder der Einbildungskraft für wirklich halten, und der Wahnwitz, wenn man ganz verkehrte Urtheile fällt. Das Criterium eines Gestörten ist, wenn er unfähig ist, sein Urtheil mit andern ihrem zu vergleichen und nach diesem gar nicht fragt. Ein anderes Phaenomen der Einbildungskraft ist der Traum. Er entsteht ganz natürlich. Denn da die Einbildungskraft beständig wirksam ist, und im Schlaf die Wirkungen des Verstandes aufhören, so bleibt diese übrig und bekömmt dadurch freien Lauf, und macht uns statt des Verstandes Vorstellungen von Dingen — daher kömmts auch, daß uns diese nothwendig scheinen. Es ist so wie mit dem Monde.) Diese productive Einbildungskraft äußert sich vornehmlich im Traum. Es ist eine Reihe von Erdichtungen, die aber unwillkürlich sind. Beim Wachen leben wir in einer gemeinschaftlichen Welt, beim Traum aber in unsrer 30 eigenen. — Er ist der Dichtungskraft im Wachen sehr ähnlich, doch mit dem Unterschiede: im Traum ist die productive Einbildungskraft unwillkürlich, ohne Ordnung und Absicht. Im Wachen aber kann ich mehrentheils meiner Phantasie allerlei Richtungen und Ordnung geben, und mich immer selbst davon zurückrufen, wenn

es mir beliebt. Im Wachen ist zwar die Phantasie zuweilen auch unwillkürlich, aber die Ideen sind noch nicht so klar wie im Traum, weil uns hier die Eindrücke der Sinne hindern, dort aber alle Sinne ruhen, und bloß das Feld der productiven Einbildungskraft rege ist. Denn der Traum hebt alles Bewußtsein unseres Zustandes auf. Daher 5 kommt auch das Sonderbare, daß wir uns die vergangene Zeit vorstellen, ohne zu wissen, daß sie vergangen ist. Hier ist uns so zu sagen ein Fach der reproductiven Einbildungskraft bloß aufgethan, in dem wir herum schwärmen ohne unseres gegenwärtigen Zustandes bewußt zu sein. 10

Indessen hat der Traum so wie alles in der Welt seinen Nutzen. Denn wenn das Gemüth nicht immer in Bewußtsein ist, so scheint der Körper nicht genug agitiert zu werden. Würde nun unser Körper nicht innerlich afficirt und, weil er im Schlaf ist, auch äußerlich af- 192 fiert, / so würde ihm das sehr schaden. Im Traum wird das Gemüth 15 und dadurch auch der Körper mit bewegt, besonders durch die Affecten. Hierdurch wirkt die Seele auf die Quellen des Lebens, und das ist uns sehr heilsam und nothwendig, weil wir durch kein körperliches Bewußtsein die Quellen unseres Lebens in Bewußtsein und Thätigkeit versetzen, sondern bloß den Kreislauf des Geblüths be- 20 fördern können. Die Seele wirkt besonders aufs Athem System, und ohne dieses können wir doch nicht bestehen. Z.E. Wenn jemand sich eine gute Bewegung gemacht hat und darauf schlafen geht, so schläft er gemeiniglich recht fest. Da er auch denn nichts träumt, so verliert sich bei ihm das Athemholen, und dann bekommt er 25 gemeiniglich ängstliche Träume, von denen er wieder erwacht. Nach dem Traum ist man auch des Morgens viel aufgewekter als sonst, weil dadurch das Leben gleichsam gestärkt ist. Was ist denn der Schlaf? Er ist ein Phaenomen, welches zur Physiologie oder zur Wissenschaft vom Menschlichen Körper gehört und läßt sich deswegen 30 nicht metaphysisch determiniren — Wer gesund ist, schläft auch gut.

Wenn man die productive Einbildungskraft mit der vi signatriei vergleicht, so entsteht daraus die Traum Deuter Kunst. Man hält die Träume für Zeichen künftiger Begebenheiten, und das theils 35 darum, weil sie oft mit der Erfahrung wenig übereinstimmen, und weil sie die Begebenheiten so lebhaft vorstellen, daß man glaubt, diese wären wirklich geschehen. Diese Signa prognostica können 1. natürlich und 2. willkürlich sein. Signa naturalia sind die Vorstellungen von ihren Wirkungen. Diese finden allerdings statt, und in diesem Be-

tracht können die Träume immer *signa prognostica* sein, z. E. wenn sich bei einem Menschen des Nachts die Galle ergießt, so bekommt er fürchterliche und ärgerliche Träume; diese sind die Ursache, daß er des Morgens mit Grillen aufsteht, und seiner verdrießlichen und  
 5 mürrischen Gemüthsart wegen überall Verdruß, Ärgerniß und Händel findet. So ist also die Galle eigentliche, die Träume aber nur mittelbare Ursache von dem Verdruß des folgenden Tages.

2. *Signa arbitraria*. Das ist bloß Aberglauben, denn hier finde ich nicht den geringsten Zusammenhang. Ich kann ja das gar nicht  
 10 wissen, nemlich was sie bedeuten. Der Gebrauch der untern Erkenntnißkräfte geschieht von den obern, und zwar haben die obern vermittelt der Imagination die Herrschaft über die untern. Es ist bewunderungs würdig, wenn die untern Erkenntnißkräfte sich von den obern regiren lassen. In diesem Zustand ist derjenige, der nicht  
 15 abstrahiren und nichts attendiren kann. Die Imagination muß ganz auf unsrer Willkühr beruhen / und es ist mit ihr so beschaffen wie 193 mit der Function der Lunge im Athemholen, welche wir in unsrer Macht haben, doch nicht so, daß wir derselben gänzlich entbehren könnten. Wir müssen daher unsrer Imagination wohl zuweilen den  
 20 Lauf lassen, doch so, daß wir sie immer regiren und ihr immer Einhalt thun können. Wenn sie aber die Lenkung des Verstandes respectirt, so ist sie effrenis.

### Von dem Bezeichnungs Vermögen

*Facultas characteristica* ist das Vermögen, seinen Verstand mit  
 25 gewissen Zeichen zu belegen, oder Vorstellungen so zu associiren, daß die eine das Mittel der Reproduction der andern wird, und heißt auch *Facultas signandi*. Sie ist mechanisch, d.h. ohne Bestrebung der Kraft und auch unwillkührlich, z.B. wenn ich sage Rom, so entspringt gleich die Vorstellung von dieser Stadt. Ich mags wollen  
 30 oder nicht. Dieses kommt aus Gewohnheit her. Ich erdichte Zeichen, um das, was ich denke, damit auszudrücken. Diese sind Worte und entweder a. *demonstrativa* oder *repraesentativa*, die das, was zu gleicher Zeit ist, betreffen, z.E. der Puls ist Zeichen von der Gesundheit oder Krankheit; b. *rememorativa*, die sich aufs Vergangene  
 35 beziehen, z.E. Cicero; c. *prognostica*, die sich aufs Künftige beziehen, als z.E. der niedrige Flug der Schwalben ist ein Zeichen des bevorstehenden Regens.



## Vom Verstand, Urtheilskraft und Vernunft

Das obere Vermögen hat Spontaneität in seinen Vorstellungen. Wir sehen uns daher selbst als die zwingende Ursache dazu an. So gehört der Wille denn auch zum oberen Erkenntniß Vermögen, so er selbst sein Herr ist, und die Neigung zur Receptivität des obern 5 Erkenntniß Vermögens heißt überhaupt Verstand. Das intellectuelle Erkenntniß Vermögen ist das Vermögen zu denken oder sich Begriffe zu machen. Es stellt sich nur das Object überhaupt vor, ohne auf die Art seiner Erscheinung zu sehen. Dieses ist discursiv, eines intuitiv. Intuitus ist eine unmittelbare Vorstellung, Begriff, conceptus, eine mittelbare durch ein Merkmal (das Vermögen des Bewußtseins des Mannigfaltigen durch Begriffe ist doch ein unvollkommenes Vermögen, und je größer und vollkommener das Vermögen, desto mehr näherts sich der Anschauung. Der vollkommenste Verstand würde demnach der sein, welcher bloß durch Anschauung 15 erkennt, freilich aber nicht durch sinnliche Anschauung. So stellen wir uns den göttlichen Verstand vor. Es entsteht hier die Frage: ob wir nemlich zu allgemeinen Vorstellungen nur durch Vergleichung kommen können? Es ist aber vielmehr umgekehrt richtig, daß bei Vergleichung uns allgemeine Begriffe entstehen, So kommen wir 20 z. E. zu dem Begriff eines Triangels nicht durch Vergleichung, sondern wenn wir ihn zum ersten mal sehen, werden wir gleich gewahr, daß wir gar nicht durch seine Größe restringirt werden, alle dreieckigte Figuren, die wir künftig sehen, mit dem Namen Triangel zu belegen). Der Begriff ist das Bewußtsein, daß in einer Vorstellung desselben 25 dasselbe enthalten ist als in einer andern, oder daß in mannigfaltigen Vorstellungen einerlei Merkmale enthalten sind. Dieser setzt also 194 das Bewußtsein oder die Apperception voraus. Thiere / vergleichen zwar Vorstellungen mit einander, aber sie sind sich nicht bewußt, worin sie mit einander harmoniren oder disharmoniren. Daher haben 30 sie auch keine Begriffe, und weil aus diesen das obere Erkenntniß Vermögen besteht, auch kein Oberes Erkenntniß Vermögen. Dieses unterscheidet sich also durch Apperception vom untern Erkenntniß Vermögen. Das letztere haben wir als Thiere mit den letztern gemein, das erstere aber erhebt uns als denkende Wesen über die 35 Thiere. Wer sich Begriffe machen kann, denkt. Alles Denken ist 3fach: 1. durch Begriffe, und deren Vermögen heißt Verstand. 2. durch Zusammensetzung zweener Begriffe, i. e. durch Urtheile, i. e.



Urtheilskraft. 3. durch Herleitung eines Begriffes aus dem andern durch Schlüsse, i. e. Vernunft. Der Verstand ist das Vermögen, verschiedene Vorstellungen unter eine Regel zu bringen. Es beruht auf Apperception. (Er ist das Vermögen, durchs Allgemeine das Besondere zu bestimmen. Bei der oberen Erkenntniß Kraft betrachtet man das Erkenntniß Vermögen nicht im Verhältniß zur Anschauung, sondern zur Einheit des Bewußtseins. Dieses ist die Vorstellung seiner Vorstellungen und heißt auch darum Apperception. Ohne das Bewußtsein der Einerleiheit einer Vorstellung in vielen Vorstellungen wäre keine allgemeine Regel möglich. Denn Regel ist nothwendige Einheit des Bewußtseins einer Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, Relation der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zu einem Bewußtsein.) Wie sind aber die Begriffe durch Apperception möglich? Dadurch, daß ich mir die Identität meiner Apperception in vielen Vorstellungen vorstelle. Der Begriff ist perceptio communis, z. E. der Begriff vom Körper. Dieser gilt von Metall, Gold, Stein, etc. Darin stelle ich mir eines im Mannigfaltigen vor. Die logische Function desselben besteht in der Allgemeinheit. Diese ist die analytische Einheit der Apperception, und vieles in einem ist die synthetische Einheit derselben. Die analytische Einheit der Apperception stellt uns nichts neues vor, sondern ist sich nur des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Die synthetische geht auf vieles, sofern es in einem enthalten ist. Sofern der Verstand nach dieser urtheilt, so ist er ein reiner Verstand. Der Verstand macht Regeln. Er zieht aus mannigfaltigen Vorstellungen das Allgemeine, was bei allen angetroffen wird, heraus. Er heißt daher auch das Vermögen der Regeln. Erfahrung setzt Verstand voraus, weil sie eine Verknüpfung der Wahrnehmungen nach Regeln ist. Er hat a posteriori und a priori Regeln.

(Ohne Urtheilskraft würden wir nicht die differentia specifica, und ohne Wahrnehmung nicht die genera erkennen.) (Jeder Stand hat Urtheilskraft nöthig, aber doch einer mehr als der andere, z. E. Arzt mehr als Jurist. Hier sind viele Instanzen, wenn einer nicht recht decidirt, so wirds doch der andre, aber dort ists nicht so.)

Urtheilskraft bringt die Objecte unter die Regeln. Vernunft wendet die Regeln auf sie an, ist also das Vermögen, nach Principien zu handeln. Die Vernunft bestimmt das Besondere aus einer allgemeinen Regel. Principien sind die Bestimmungen des besonderen aus dem allgemeinen. Die Urtheilskraft sieht, unter welcher Regel

iedes Ding stehe, und ob dies Ding unter dieser Regel enthalten sei  
 oder nicht. Es giebt Personen, die viel in abstracto und wenig in  
 conereto denken, i. e. sie haben Verstand und keine Urtheilskraft,  
 195 denn die muß angeboren sein und kann nicht gelernt / werden.  
 Denn da müßte man neue Regeln geben, wie die Verstandes Regeln 5  
 angewandt werden sollen, aber diese neuen Regeln müßte man wieder  
 anwenden lehren, folglich müßten wieder neue Regeln sein, und das  
 würde denn so ohne Ende fortgehen. Die Klugheit besteht in Ur-  
 theilskraft. Daher ist mancher sehr gelehrt und doch nicht klug.  
 Die Vernunft schließt, daß das, was die Regel allgemein sagt, auch 10  
 von diesem oder ienem Dinge besonders gelte. Der Verstand zieht  
 das allgemeine aus dem besonderen. Besonderen, nemlich aus den  
 verschiedenen Dingen in der Erfahrung, die Vernunft zieht das Be-  
 sondere aus dem Allgemeinen. Diese 3 Erkenntniß Kräfte findet  
 man im Syllogismus. Der Verstand giebt die allgemeine Regel, 15  
 propositio major. Die Urtheilskraft ist die Subsumtion eines Begriffs  
 unter den andern. Die Vernunft macht endlich Conelusion, denn  
 sie schließt, daß das, was allgemein gilt, auch von dem subsumirten  
 Dinge gelte. Was die Vernunft Erkenntniß erkennt, ist nothwendig,  
 sie ist aber sehr eingeschränkt, weil sie nichts aus der Erfahrung 20  
 holt. Urtheilskraft muß man durch Praxin zu excoliren und zu ver-  
 bessern suchen. Nun kommen wir zu dem 2ten Hauptstück dieser  
 Psychologie, nemlich zu dem Gefühl der Lust und Unlust.

### Lust oder Unlust

Lust oder Unlust kann man nicht definiren, wenn man nicht das 25  
 Begehrungsvermögen voraussetzt. Durch das Gefühl der Lust oder  
 Unlust ist das Erkenntniß Vermögen mit dem Begehrungs Vermögen  
 verbunden. Der Autor nennt es voluptas und taedium. Das ist falsch,  
 denn dies gilt nur vom sinnlichen Wohlgefallen. — Denn öfters  
 kann der Verstand woran ein Mißfallen haben, was den Sinnen am 30  
 besten gefällt. Man muß es facultas complacentia und displicentia  
 nennen. Man könnte diese eigentlich sensum internum nennen, indem  
 er auf unseren Zustand selbst geht, indessen hat noch niemand den  
 Begriff davon recht entwickelt. Gefühl der Lust ist die Fähigkeit  
 meiner Vorstellungskraft, durch eine gegebene Vorstellung zur Er- 35  
 haltung und Beförderung oder zur Vermeidung derselben bestimmt  
 zu werden. Bei der Unlust bieten wir unser ganzes Vermögen auf,

die Vorstellung zu verhindern, weiter ins Gemüthe einzudringen. Alles, was Gefühl von der Beförderung des Lebens erregt, erweckt Lust. (Das Vermögen eines Subjects, sofern es durch die Lust an einem Gegenstand zur Hervorbringung dieses Gegenstandes bestimmt wird, heißt Begehrungsvermögen.) Es ist besonders, daß unsere Vorstellungen Ursache der Wirklichkeit der Objecte werden können, z.E. der Musicer ist Ursache von den Tönen, die er durch sein Instrument hervorbringt. Lust ist also / das Bewußtsein der 196 Übereinstimmung eines Objects mit der productiven Einbildungskraft unsrer Seele. Bei der Erkennbarkeit des Willens wird diese Definition noch deutlicher gemacht werden. — Unser Wohlgefallen oder Mißfallen ist entweder mittelbar oder unmittelbar; icles ist intellectuell, dieses sinnlich. Mittelbar gefällt mir das, was mir nicht an sich selbst, sondern bloß als ein Mittel zu einem unmittelbaren Wohlgefallen gefällt. Es ist kein besonders Object der Lust, sondern ein Object der Vernunft, welche erkennt, daß ich dadurch einer Lust theilhaftig werde, z.E. am Gelde habe ich ein mittelbares Wohlgefallen. Denn an sich selbst gefällt es mir nicht, sondern bloß darum, weil ich mir vermittelst deßelben tausenderlei Vergnügungen verschaffen kann. Da ich Vernunft brauche, um zu erkennen, ob etwas als Mittel zu seinem Zweck gut sei, so ist dieses auch ein Object der Vernunft. Wir müssen daher bloß des Zwecks wegen ein Mittel zum Wohlgefallen haben, und thun wir das nicht, so handeln wir thöricht, z.E. wer am Gelde an sich selbst ein Wohlgefallen hat, ohne es als Mittel zu einem Zweck anzusehen, und es daher immer in seinen Kisten verschließt, ist ein Geizhals. Dieses, woran ich bloß mittelbar Wohlgefallen habe, heißt auch nützlich oder zuträglich. Dieses ist nicht allgemein, sondern nach eines ieden Absicht. Einem ist das nützlich, und dem andern eben das schädlich. Davon kann aber nicht geredt werden. Die andre Art des Wohlgefallens ist das unmittelbare Wohlgefallen, welches uns an sich selbst gefällt. Dieses ist nun zweierlei: entweder subiectiv oder obiectiv. Subiectiv, wenn es auf der Veränderung unseres Zustandes beruht, und also bloß im Subiect liegt. Dieses heißt das Angenehme; es heißt auch das Privat Wohlgefallen, weil es nur in Beziehung auf die Sinne dieses oder icles Subjects statt findet und also nicht allgemein ist, z.E. die Wärme, denn einer kann einen gewissen Grad der Wärme recht angenehm finden, der dem andern unausstehlich ist, welches von seiner Lebens Constitution und überhaupt von seinem Zustand



herkommt. Obiectiv ist das Wohlgefallen, welches gar nicht auf dem Subiect, sondern bloß auf dem Object beruht, daher ist es ein allgemeines Wohlgefallen, weil es allen, die das Object empfinden, gefallen muß. Dieses gefällt nun allgemein entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, und dann ist schön. Das Schöne gefällt in der 5 Einbildung oder nach Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, 197 und dann ist es gut. Das Gute ist unmittelbar und mittelbar. / Mittelbar gut ist es das Nützliche, z. E. die Bestrafung des Bösen gefällt nicht an sich selbst, sondern als Mittel zur Erreichung eines guten Zwecks. Daher ist sie uns nützlich und gut. Mittelbar gut ist vieles, 10 unmittelbar gut aber bloß die Moralität. Der Mensch ist nicht unmittelbar gut, die Menschenfresser und Sklaven Händler ihrem Brauch nach; unmittelbar, wenn er moralisch ist. Denn ist er selbst Zweck.

Das Schöne gefällt allgemein, es hat also allgemeine Regeln, z. E. eine Person ist schön, wenn sie jedermann gefällt. Wenn sie aber 15 bloß für dies oder jenes Subject einen Reiz hat, so ist sie bloß angenehm. Daher kommts, daß wir uns nur über das Schöne, nicht aber über das Angenehme streiten, weil jenes auf allgemeinen Regeln beruht, und es könnte also lieber heißen: de gusto est disputandum. Das Vermögen, das Schöne zu beurteilen, ist Geschmack. Das Ver- 20 mögen, das Angenehme zu beurteilen, hat keinen Namen, braucht ihn auch nicht. Der Geschmack beurtheilt nach allgemeinen Regeln; das Angenehme beurtheilt man nach seiner Quelle, der Empfindung. Die Beurtheilungskraft ist also ein objectives Vermögen. Die allgemeinen Regeln des Geschmacks gehören nur für die Sinnlichkeit 25 des Menschen und für Wesen, die mit ihm gleiche Sinnlichkeit haben. Die allgemeinen Regeln des guten erstrecken sich auf alle vernünftigen Wesen, selbst auf Gott, denn sie gehen auf die Erkenntniß. Beim Geschmack sind Sinnlichkeit und Verstand im Urtheilen verbunden. Denn da er auf allgemeinen Regeln beruht, so muß der Ver- 30 stand diese geben; durch die Sinne aber muß er das Object empfinden. Was in der Empfindung oder im Angenehmen gefällt, vergnügt; was der sinnlichen Beurtheilungskraft gefällt, nemlich das Schöne, gefällt im strictern Verstande. Es gefällt mir etwas, wenn mir die Existenz desselben gleichgültig ist, z. E. ein schöner Plan kann mir 35 gefallen, obgleich das Ding selber noch nicht existirt, aber des Angenehmen Existenz ist mir nicht gleichgültig. Wenn mir eine schöne Gegend gefällt, so gefällt sie mir deswegen, weil sie mir so gefallen würde, wenn sie auch nicht da wäre, sondern wenn ich sie mir nur



in Gedanken vorstellte. — Was mich vergnügt, besitze ich entweder, oder seine Existenz ist mir nicht gleichgültig. Jedes mittelbare Vergnügen / setzt ein unmittelbares voraus. Die Schönheit ist die All- 198  
gemeinheit des sinnlichen Wohlgefallens oder die Beurtheilung des  
5 Gegenstandes nach dem allgemeinen Wohlgefallen. Gefühl geht auf die Materie, Geschmack aber auf die Form der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in der Empfindung. Zum Geschmack gehört Talent; zur Empfindung nicht. Das Angenehme hat mehr Grade oder intensive Größe als das Schöne, und dieses wieder mehr extensive  
10 Größe als das vorhergehende. Das Gute hat noch mehr extensive Größe. Weil beim Geschmack noch immer einige Ausnahmen statt finden, so fallen einige in das Extrem, daß sie die Allgemeinheit deßelben leugnen. Schönheit ist das Object des Wohlgefallens in der sinnlichen Anschauung oder auch nach dem Autor perfectio  
15 phaenomenon, wenn man unter perfectio das Object des sinnlichen Wohlgefallens versteht. Güte oder gute Beschaffenheit eines Dinges ist das Object des Wohlgefallens nach Begriffen des Verstandes. Das Angenehme vergnügt, das Unangenehme schmerzt, das Schöne gefällt, das Schlechte mißfällt; das Gute wird gebilligt, das Böse wird  
20 gemißbilligt. Zum Angenehmen gehört Empfindung (das Angenehme gefällt wegen der Materie); zum Schönen gehört Geschmack — (das Schöne gefällt wegen der Form) und zum Guten Denkungs Art (Sentiment). Die Tugend ist ein wahrhaftes inneres Gute, aber nichts angenehmes. Es sind bei ihr intellectuelle und nicht sinnliche Ur-  
25 theile. Aber sie hat doch etwas, was dem Schönen nahe kommt. Denn wenn man sich in Gedanken ein Ganzes Reich von Tugendhaften vorstellt, so erweckt die Ordnung und Regelmäßigkeit ihres Betragens, welche daraus nothwendig entspringen müßte, in uns ein sinnliches Wohlgefallen.

30

### Vom Begehrungs Vermögen

Cauſalitas ist die Bestimmung einer Ursache, wodurch sie Ursache wird, oder die Bestimmung der Relation eines Dinges als Ursache zu einer bestimmten Wirkung. Die Ursache ist also von der cauſalitaet immer unterschieden, z.E. der Mensch ist die Ursache  
35 der Buchstaben aber nicht vermittelt seines Kopfs oder der Füße etc., sondern vermittelt seiner Finger. — Das Vermögen, durch

seine Vorstellungen Objecte hervorzubringen, ist das Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen beruht auf dem Grundsatz: *Nihil appeto nisi quod placet, nihil avertō nisi quod displicet*. Vorstellungen können aber nicht Ursache vom Object werden, wofern wir nicht Lust oder Unlust an demselben haben. Daher ist dies die subiective Bedingung derselben, unter der die Vorstellung allein Ursache vom Gegenstand werden kann. Daher ist auch die Begierde ein Complexus von der Wirklichkeit des Objectes und des Begehrungsvermögens. Das Vermögen, sich dem Object des Wohlgefallens conform zum Handeln zu bestimmen. Das obiective der Begierden ist das physische Vermögen derselben. Dieses gehört aber zum Mechanismus der Natur. Wir setzen es aber voraus, sonst wären unsere Begierden leer. Hier aber betrachten wir die Begierden überhaupt (außer den Dingen, die durch äußere Ursachen bewegt werden, giebt es lebendige, die durch innere bewegt werden. Ein Wesen ist lebendig, wenn seine Vorstellungskraft der Grund der Wirklichkeit ihrer Gegenstände sein kann. Die Causalität der Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihrer Gegenstände ist also das Leben. Diese Causalität der Vorstellungen ist nun in Ansehung des Subjects das Gefühl der Lust oder Unlust. In Ansehung des Objectes aber das Begehrungsvermögen).

Lust ist die Vorstellung von der Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit der productiven Kraft der Seele, und Unlust das Gegentheil. Das Begehrungsvermögen ist die Causalität des Gegenstandes, der hervorgebracht wird. Demnach ist Lust die Uebereinstimmung, und Unlust der Widerstreit mit unserem Begehrungsvermögen. Lust ist nun aber auch das Gefühl von der Beförderung des Lebens, und woher das? — Daher. Ein Ding lebt, wenn es ein Vermögen hat, sich nach Willkühr zu bewegen. Leben ist also das Vermögen, nach Willkühr oder nach seinen Begierden zu handeln. Dieses ist nun aber das Begehrungsvermögen, practisch genommen. Da Lust also Uebereinstimmung mit dem Begehrungsvermögen ist, so ist es auch Uebereinstimmung mit dem Leben, und Unlust Widerstreit mit dem Leben. Lust und Unlust aber setzen Empfindung voraus. Demnach kann ich auch sagen: Lust und Unlust ist ein Gefühl von der Uebereinstimmung und dem Widerstreit oder, welches einerlei ist, von der Beförderung oder dem Hinderniß des Lebens. Alle Begierden gehen immer auf etwas künftiges. Alle Begierden sind, so wie Lust und Unlust, intellectuell oder sensitiv. —

Dasienige, was die Ursache der Begierde ist, ist *causa impulsiva* oder *Elater animi*. Sind sie nun aus der Sinnlichkeit entstanden, so heißen sie *stimuli* und ihre Wirkung *appetitus per stimulos* oder sinnliche Begierde. Entspringen sie aber aus dem Verstande, so heißen sie *motiva*, ihre Wirkung *appetitus per motiva* oder intellectuelle Begierden.

Aus dem Angenehmen entspringen die *stimuli*, weil dieses für die Sinne ist und es bloß ein Privat-Urtheil ist. Das Schöne und Gute ist intellectuell, weil ihr Urtheil logisch ist, daher auch die Quelle der motive oder Bewegungs Gründe. Die Begierden sind ferner müßige (*otiosae*) wenn die Gegenstände nicht in unserer Gewalt stehen. Sie heißen auch phantastische und contemplative Begierden, z. E. wenn wir wünschen, dieses Jahr einen Cometen zu sehen, so haben wir müßige Begierden, so auch die Romanleser (beim Affect ist ein Gefühl größer als alle übrigen, und so auch bei der Leidenschaft eine Neigung. Das Bewußtsein der Uebereinstimmung aller unsrer Neigungen ist Zufriedenheit. Affekten zerstören die Annehmlichkeit. Leidenschaften die Zwecke.). Wir begehren oft was, ehe wir noch sehen, ob es uns zu erlangen möglich ist. Warum aber hat uns das die Natur gegeben? / Um uns desto mehr zur Thätigkeit zu ermuntern. Denn dadurch werden wir angetrieben, recht zu untersuchen, ob sie nicht in unsrer Gewalt stehen; finden wir aber, daß sie nicht in unsrer Gewalt stehen, und wir hegen die Begierden doch noch, so handeln wir unnatürlich und ungereimt. Wir haben auch ein contemplatives Wohlgefallen, denn es geschehen viele Dinge, an denen wir uns vergnügen, ohne daß sie in unsrer Gewalt stehen. Dieses findet immer statt — aber müßige Begierden nicht. Die Thiere haben keine müßigen Begierden, denn wenn sie ihre Kräfte auch vergeblich anwenden, so wissen sie doch nicht, daß das Ding nicht in ihrer Gewalt ist. Den müßigen Begierden sind die practischen entgegengesetzt. Diese sind Begierden zu solchen Dingen, die in unsrer Gewalt stehen. Sind die *stimuli* habituell geworden, so sind sie Neigungen, und die Quelle derselben Instinct oder Gewohnheit — habituelle sinnliche Begierden sind Leidenschaften. Sie betreffen als Begierden und Affecten die Empfindung. Dort ist das Subiect nicht fähig, die Neigung zu einem Obiect mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen; hier nicht eine Empfindung mit der Summe aller zu vergleichen. Der Autor erklärt unbestimmt den Affect durch höheren Grad der Lust oder Unlust. Die Harmonie des untern und obern



Beghrungs Vermögens muß negativ sein, nemlich so, daß das untere dem oberen kein Hinderniß in den Weg legt. Darum müssen die *cauſae impulsivae* zur Tugend nicht von sinnlichen Vortheilen hergenommen werden.

### Von der Willkühr

5

Das Vermögen, practisch zu begehren oder *Facultas appetitionum practicarum* ist *arbitrium*. Das *arbitrium* oder die Willkühr ist entweder *sensitivum*, welches uns Dinge vorstellt, die den Sinnen angenehm sind, oder *intellectuale* — Dinge, die der Verstand billigt. Besser wird aber das *arbitrium* in *brutum* und *liberum* eingetheilt. *Brutum* 10 ist das, welches von *stimulis* determinirt oder *neceſſitirt* wird, und *liberum*, das durch *motiva* determinirt wird; ienes haben die Thiere, dieses die Menschen, daher heißt es auch *humanum*. Der Mensch kann wohl von *stimulis* afficirt, aber nicht *neceſſitirt* werden, denn er ist unabhängig von den *stimulis*.

15

### Von der Freiheit

Das *arbitrium liberum* wird per *motiva* determinirt. Da diese bloß aus dem Verstande herkommen, so sind sie *cauſae impulsivae intellectuales*. Diese sind die Begriffe des Guten. *Arbitrium liberum* ist *voluntas*. Die Freiheit ist also ein Vermögen, nach Begriffen des 20 Guten und Bösen zu handeln (bei einer Reinen Intelligenz ist die *obiective Neceſſitaet* zugleich die *Subiective*. So ist es bei Gott). Das ist der positive Begriff derselben im practischen Verstande. Negative ist sie das Vermögen, unabhängig von den sinnlichen Anreizungen zu wählen in eben dem Verstande; wir sind also wohl frei von *sti-* 25 *mulis*, aber nicht von *motivis*. Diese kann das obere Bekehrungs Vermögen heißen, weil die Regeln derselben (die Begriffe des Guten) allgemein sind. (Was durch Motiven determinirt wird, ist Zweck, 201 was dem Entschluß vorhergeht, die Ueberlegung. / *Nihil appeto nisi sub ratione boni — et nihil nisi sub ratione mali* ist als Grundsatz zwar 30 gut, als Erfahrungs Satz aber falsch, denn unter der Vorstellung des Angenehmen bezeichne ich oft das Böse, und unter der Vorstellung des Unangenehmen verwerfe ich das Gute). Woraus wissen wir, daß der Wille frei sei? — Freiheit ist nicht eine Eigenschaft, die wir aus der Erfahrung erlernen; denn wir können nichts negatives er- 35



fahren. Wir thun zwar viele Handlungen, bei denen wir wieder alle stimulus zu handeln scheinen, aber wir könnens daraus noch nicht schließen — denn es kann uns doch ein geheimer stimulus dazu angetrieben haben, z. E. wenn ein Verbrecher trotz der Tortur und allen  
 5 Qualen nicht bekennt, so handelt er zwar allen stimulus entgegen, aber doch einem stimulus zu Gunst, nemlich der Furcht vorm Tode. Der Schluß also, weil ich keine stimulus bemerke, so sind auch keine, kann demnach sehr unsicher sein.

Wir selbst sind uns auch unmittelbar der Freiheit nicht bewußt.  
 10 Wir sind uns nur der Triebfedern oder stimulatorum bewußt, welche klare Vorstellungen sind. Wir können ia aber auch dunkle Vorstellungen haben und stimuli zu etwas, deren wir uns also nicht bewußt sind (alle unsre Handlungen sind actiones voluntariae, aber diese sind wieder entweder libentes (Handlungen, die gern geschehen),  
 15 wenn wir uns keiner Begierde zum Gegentheil bewußt sind, oder invitae, sofern wir uns dabei eines oder mehrerer Gründe zum Gegentheil bewußt sind. Diese sind aus appetitio und aversatio zusammengesetzt, nur daß die erstere stärker ist. Zwang, Coactio, ist neceßitatio actionis invitae. Sie ist entweder in se ipsum oder ab alio.  
 20 Sie kann physisch oder moralisch sein. Physisch ist sie entweder durch illecebras oder minas. Durch illecebras ist eigentlich kein Zwang, sondern Nöthigung, z. E. der Hunger ist illecebra des Diebes zum Stehlen. Physischer Zwang ohne illecebras, und minas ist extorsio. Der Zwang ist nicht neceßitatio arbitrii sensitivi, sondern  
 25 intellectualis; denn wäre er neceßitatio per stimulus, so wäre der Mensch ein Thier. So aber kann der Mensch durch Vernunft sich immer auch bei der stärksten physischen Nöthigung ein Uebergewicht über die sensitiven Vorstellungen geben. Das heißt: Voluntas non potest cogi physice, sed semet ipsam cogere potest volendi. So  
 30 können wir andre zwingen, wenn wir ihnen Motiva vorstellen, welche sie bewegen, daß sie sich selbst zwingen. Neceßitatio actionis invicem moraliter bonae est obligatio, das ist der practische Zwang. Wäre der practische oder auch obiective Zwang bei dem Menschen zugleich immer subiectiv, so wäre er vollkommen frei. Die moralische  
 35 Verbindlichkeit kann nur gedacht werden in Beziehung auf eine sinnliche Willkühr, die durch stimulus afficirt wird. Bei Thieren giebt's daher keine moralische Verbindlichkeit, aber viel Nothwendigkeit. Jedes erschaffene Wesen, es sei auch noch so vollkommen, hat moralische Verbindlichkeit. Denn sie haben alle Bedürfnisse,

202 / welche gewisse Stimuli geben, mit denen sie zu kämpfen haben. Der Mensch hat daher nicht Heiligkeit, aber Tugend. Wir können wohl Wohlgefallen am Gegenstand haben, nur es fehlt uns ein *elater animi*, diese sind also nicht die Ursachen der Lust oder Unlust. Wenn das Wohlgefallen mit meinem Zustand zusammenhängt, denn 5 wird mir die Existenz des Objects nicht gleichgültig sein, d. i. ich werde Interesse daran haben. Bei der Tugend müssen wir daher auch Interesse haben. Die Moralisten sind aber über die Triebfedern derselben uneinig).

Die Freiheit ist eine bloße Idee, und dieser Idee gemäß handeln, 10 heißt frei sein im practischen Verstande. Die practische Nothwendigkeit ist objectiv und nicht subiectiv. Hier muß ich etwas thun; aber die Natur Nothwendigkeit durch *stimulos* sagt nur; es wird geschehen. Practisch nothwendig ist das, ohne welches unsre Handlungen nicht statt finden, nemlich ohne Gesetze des Verstandes und 15 der Vernunft. Die Freiheit ist also practisch nothwendig — der Mensch muß also nach einer Idee von Freiheit handeln, und anders kann er nicht. Das beweist aber noch nicht die Freiheit im Theoretischen Verstand. Hiedurch fallen alle Schwierigkeiten und Widersprüche weg, welche der Begriff der Freiheit verursacht hat. Man mag die 20 Freiheit im theoretischen Verstande beweisen oder auch wiederlegen, wie man will, genug, man wird doch immer nach Ideen der Freiheit handeln. Es geben viele Leute gewisse Sätze in der Speculation nicht zu, aber sie handeln doch darnach.

Freiheit ist bloß das Vermögen, nach dem *arbitrio intellectuali* zu 25 handeln, und nicht das *arbitrium* selbst. Die *causae impulsivae intellectuales* sind entweder *secundum quid* oder *simpliciter talis*. *Causa impulsiva secundum quid* ist, wenn ich bloß ein gutes Mittel wähle, um meinen Zweck zu erreichen, der von einem Stimulo herrührt, z. E. wenn iemand ein Buch schreibt, so giebt er gemeiniglich vor, 30 es aus Wahrheits Liebe zu thun, ob er es gleich oft darum thut, um Geld zu verdienen. Das Mittel, was er braucht, nämlich ein gutes Buch zu schreiben, ist gut. Er muß viel Stimulos, als nämlich die Liebe zur Faulheit, überwinden, er kann der Welt auch nützen, aber seine Absicht ist doch nicht intellectuall, sondern sinnlich. 35 Künftiges Wohlleben war sein Zweck; dies war also *causa impulsiva secundum quid*. Wenn aber iemand aus bloßer Wahrheits Liebe ein Buch schreibt und es erst nach seinem Tode bekannt machen läßt, wo er keinen Nutzen mehr von der Welt zu hoffen hat, dann

ist sein Zweck gut und die causa impulsiva intellectualis. Diese hängt von keinem andern stimulo ab. Die Moral hat solche simpliciter intellectuale Gesetze, und bei der Moral muß dennoch die Freiheit vorausgesetzt werden. Alle Menschen wählen / gute Mittel, die 203

5 Absicht mag sein, welche sie will. Sie verfahren klüglich, indem ihre Begierden immer auf etwas Gutes, aber bloß als ein Mittel, die Absicht mag sein, welche sie will, zu einem sinnlichen Zweck gehen. Den Zweck sieht er als angenehm, das Mittel durch Verstand und Vernunft als gut ein. Hier handelt er immer secundum quid, das

10 arbitrium ist bloß intellectuell, wenn es simpliciter tale ist. Nicht die Mittel, sondern, die Zwecke bestimmen die Begierden. Wenn die Vernunft das, was wirklich gut ist, ausmacht, oder die Zwecke angiebt, so besorgt sie ihr Interesse und ist Domina. Erfindet sie bloß ein gutes Mittel zum besten des Zwecks, der aus Neigung ent-

15 springt, so besorgt sie bloß das Interesse der Neigung und ist die Serua. Sie ist denn nicht Triebfeder, sondern die Neigung. Das arbitrium simul intellectuale ist auch purum, denn da findet bloß die Vernunft statt. Wo aber Vernunft und Sinnlichkeit regiert, und diese die Beherrscherin ist, da ist arbitrium sensitivum oder impurum,

20 denn die causa impulsiva liegt ia in der Sinnlichkeit. Und da Zweck mehr als Mittel ist, so geschieht a potiori denominatio. Glückseligkeit hat zweierlei Bedeutungen: 1. die Summe aller angenehmen Empfindungen. Diese können wir aber nicht bestimmen. 2. die Befriedigung aller gegenwärtigen Neigungen. Wenn die Absicht unserer

25 Handlungen bloß Glückseligkeit und Befriedigung aller unserer sinnlichen Neigungen ist, so ist unser arbitrium bloß sensitivum. Das ist also nicht Tugend, wenn wir gute Handlungen gewisser Vortheile wegen ausüben, z. E. wenn ein Bürger seine Pflicht thut, weil er Strafe fürchtet, sondern wenn wir das Gute darum thun,

30 weil wir einsehen, daß es gut und unsre Pflicht ist. Hier handeln wir intellectuell, dort aber sinnlich. Arbitrium intellectuale oder strictius sic dictum oder arbitrium purum. So ist Freiheit das Vermögen, das zu wählen, was an sich und nicht bloß als Mittel gut ist. Wir sind also frei, wenn wir unsere Handlungen ganz nach den Gesetzen

35 des Verstandes und der Vernunft einrichten, und je mehr wir dies thun, desto freier sind wir. Denn ist gleich der Wille von den Stimulis frei, so kann er doch nicht ganz frei sein. Denn da wir bloß das begehren, was uns gefällt, so ist das Gefallen die Ursache unseres Begehrens. Die Ursache des Gefallens aber ist entweder Sinnlich-



keit oder Verstand. Kein 3tes ist möglich. Wenn ich also nicht aus Sinnlichkeit etwas begehre, so muß ichs darum begehren, weil es meinem Verstande gefällt. Würde ich aber weder nach Verstand noch Sinnlichkeit begehren, so würde ich das wollen, was mir mißfällt, ich würde ohne Triebfeder und Ursache handeln, und das ist 5 unmöglich. Verstand und Vernunft geben dem Willen Gesetze, nach denen er sich richten muß, wenn er frei sein soll. Aber durch bloße  
 204 Vorstellungen der Vernunft können wir nicht bestimmt werden; / sie muß uns auch Triebfedern geben, und diese giebt sie uns auch, indem unser Gewissen billigt oder mißbilligt. Denn wenn wir ihr folgen, 10 so können wir ein ruhiges Gewissen und alle geistige Glückseligkeit erlangen. Sie übt hier nicht allein vim legislatoriam, sondern auch executivam aus. Ihr zu Folge ist also nicht allein objectiv nothwendig, sondern auch subiectiv möglich. Der Mensch ist deßwegen doch frei, denn er kann unter Sinnlichkeit und Verstand wählen; 15 würde er aber nach Sinnlichkeit handeln, so würde er den Thieren gleich werden. Vernunft aber erhebt ihn über die Thiere, und je mehr er nach derselben handelt, desto moralischer und zugleich desto freier wird er. Denn Moral ist Wissenschaft von dem was gut ist, sonst würde der Begriff der Freiheit überflüssig, wenn keine 20 Moral wäre; und denn wäre auch die Vernunft überflüssig. Denn sie ist bloß um der Moralität der Gesetze willen da. Das Feld der Moralität ist entweder durch Neigungen affeirt oder nicht. Beides ist arbitrium liberum. Denn wir haben doch auch da die Freiheit, nach dem Verstande zu handeln. Das arbitrium intellectuale ist, 25 wenn wir unabhängig von Neigungen handeln, ob wir sie gleich haben. Und nun können wir überlegen, ob wir ihnen folgen sollen oder nicht. Wir sind nur frei, um den Gesetzen der Sittlichkeit zu folgen. Denn sonst dürften wir keine Vernunft haben. So lange haben wir von der Freiheit im practischen Verstande geredet. Die Freiheit aber im 30 transcendentalen Verstande ist ein Vermögen, sich selbst zu bestimmen unabhängig von allen entfernten oder Natur Ursachen. Hier ist wieder eine Autonomie der Vernunft. Denn ich mag dies oder das Gegentheil annehmen, so verliere ich mich in Widersprüche. Die Sinnlichkeit ist durch Obiecte bestimmt; diese durch Gesetze 35 der Natur und diese durch Gott. Daher bestimmt Gott unsere Sinnlichkeit und wir sind nicht transcendentaliter frei. Nehmen wir aber an, daß alles bloß nach Nothwendigkeit gesehehe, so kommen wir nie zum ersten, und dann können wir auch fragen, wodurch ist Gott



bestimmt. Alle diese speculative Betrachtungen der Widersprüche schaden aber nicht dem practischen Begriff der Freiheit. Denn dieser sieht nicht, wie etwas geschieht, sondern daß es geschehen soll, und sollen setzt Freiheit voraus. Wenn wir beim Gebrauch  
 5 unseres Willens bloß auf die empirische Glückseligkeit Rücksicht nehmen, dann bestimmt die Vernunft nicht durch den Begriff des höchsten Guten, sondern durch den Begriff der höchsten Annehmlichkeit. Da regiert die Neigung, bestimmt den Zweck, und Vernunft ist der Selave, der die Mittel herbei schaffen muß. In der Moral  
 10 aber heißt es, die Sinne sollen nicht raisonniren, bloß die Vernunft muß Herr sein. Denn die Begierden kann ich nicht ganz erfüllen, es entstehen immer neue. — Aber das höchste Gut kann ich erreichen. Daher muß der Begriff eines arbitrii intellectualis nothwendig zum Grunde liegen, und sie selbst muß für jeden Menschen wichtig sein.

#### 15 Von Gleichgueltigkeit und Gleichgewicht.

Gleich gültig ist uns das, wobei wir weder angenehme noch unangenehme Empfindungen haben, also soviel als Unempfindlichkeit. Wir sind auch gleichgültig, wenn wir etwas weder begehren noch verabscheuen. Gleich aber ist das, was wir gleich begehren und  
 20 verabscheuen, oder zu dessen Ausübung wir gleiche Gründe und Gegengründe haben.

/ Man will durch das Vermögen, gleichgültige Dinge zu wählen, 205 beweisen, daß Freiheit eine Gesetzlosigkeit von allen Triebfedern sei. Aber libertas indifferentiae ist ein Unding. Denn was mir nicht  
 25 gefällt, kann ich auch nicht wollen, ich bleibe also in demselben Zustand. Das Aequilibrium oder die Gleichheit ist, wenn wir etwas gleich begehren und verabscheuen: dies findt aber beim Menschen selten statt. Wir finden ein gänzlichliches aequilibrium nicht einmal bei den Wageschalen. Das aequilibrium kann entweder sein 1. acquili-  
 30 brium stimulatorum: wenn die Triebfedern der Sinnlichkeit auf beiden Seiten gleich sind. Hier, sagt man, wird der Mensch doch eins von beiden thun und wählen können, und also frei handeln. Aber nein, er wird dann vielmehr keines von beiden thun und die Handlung unterlassen. Dieses Unterlassen ist auch Gleichgewicht, oder es bleibt  
 35 ihm noch immer übrig, sich durch die Vernunft zu ändern und zu bestimmen, z.E. wenn iemand für etwas Bestimmtes zu thun die Willkühr gelaßen wird, entweder 5 rthl. oder einen Friedrichsd'or

zu nehmen, so ist er in Ansehung dessen, was er nehmen soll, in statu aequilibrî. Aber er darf keinen davon nehmen, wenn er redlich handeln will.

2. Aequilibrium motivorum. Aber hier kann nie völlige Gleichheit statt finden. Wäre volle Gleichheit, so könnte er nicht wählen; 5 denn wenn kein Grund ist, so ist auch keine Wahl, oder man kann auch die Handlung unterlassen. Es ist keine völlige Gleichheit, denn wenn gleich die obiectiven Gründe von beiden Seiten gleich stark sind, so können auf der einen Seite noch besondere subiective Gründe hinzu kommen, die derselben ein Übergewicht geben, z. E. wenn mir 10 die Freiheit gegeben wird, von 2 sich einander ganz gleichen Ducaten einen zu wählen, so würden darinn die obiectiven Triebfedern zu beiden Seiten gleich stark sein. Ich würde mich also eine Weile bedenken, welchen ich nehmen sollte, bis endlich eine subiective Triebfeder, die Habsucht oder auch die Ungeduld, so lange zu säumen, 15 mich so reitzen würde, daß ich den ersten besten, der mir dann in die Augen fiel, nehmen würde, oder ich würde auch aus Bequemlichkeit den, der mir am nächsten wäre, nehmen. So sieht man also, daß eine subiective Ursache, dergleichen nach der ieselmaligen Beschaffenheit unseres Gemüths unzählige sein können, die uns oft 20 dunkel bleiben und ins geheim wirken mögen, dem Obiect den Ausschlag geben muß. Sonst wird der Mensch beim völligen Aequilibrium nichts wählen können. Libertas aequilibrium ist also nichts. Denn wir handeln hier doch immer nach der größeren Menge der Triebfedern und also nicht nach eigenem Dünkel. Endlich hat man 25 darin den Begriff wahrer Freiheit gesetzt, daß man gemeinhin dies wählen könne, wozu uns *causae impulsivae* treiben. Dieses heißt *libertas contrarietatis*. Aber das kommt daher, weil man sich den Begriff der Freiheit bloß negative gedacht hat. Aber wir müssen doch einen positiven Begriff von ihr haben, sonst haben wir gar keinen Be- 30 griff. Der positive Begriff ist das Vermögen, nach Begriffen des Guten und Bösen zu handeln. — Weil die Freiheit den physischen Gesetzen oder den Gesetzen der Sinnlichkeit nicht unterworfen ist, so glaubt 206 man, sie sei keinem Gesetz / unterworfen. Aber das ist zu weit geschlossen. Daß wir von den Gesetzen der Sinnlichkeit frei sind, ist 35 unser *praerogativ*. Die Thiere sind es nicht, daher sind sie bloß paßiv. Denn sind wir nicht paßiv, wenn wir nach Gesetzen des Verstandes handeln, weil diese ja von uns selbst herkommen. Wir werden also von niemandem bestimmt, sondern bestimmen uns selbst und also

haben wir Spontaneität. Da hier unsre eigene Vernunft die Triebfeder der Gesetze ist, so sind wir ja frei, da wir uns selbst beherrschen. Freiheit ist also gar kein Vermögen, das Böse zu wählen, sondern das Gute, weil uns unsre Vernunft bloß das Gute gebietet. Wenn wir  
 5 von den *stimulis* frei sind, so müssen wir doch einen Bewegungs Grund haben, wornach wir uns richten können. Denn ohne Bewegungs Grund zu handeln, wäre für uns gar kein *praerogativ*, sondern eine Schande. Denn was würde man von dem Menschen halten, der, um seine Freiheit zu zeigen, sich mit schönen Kleidern im Rinnstein  
 10 wälzte. Die *libertas contrarietatis* ist bloß ein eingebildeter Traum, denn bei allen unseren Handlungen werden wir doch finden, daß sie aus Ursachen geschehen, und es wäre auch *contradictorisch*, das, was mir im höchsten Grade wohlgefällt, nicht zu wollen, sondern das Gegentheil. Das Gute ist immer das, was ieder Mensch will, und  
 15 er würde es auch immer thun, wenn es ihm nur nicht schwer würde, es auszuüben, und wenn unsre Natur so beschaffen wäre, daß wir immer nach dem Begriff des guten handelten, so wären wir recht frei. Weil aber die Vernunft von immer andern Ursachen herkommt, so ist der Mensch bloß frei *secundum quid*. Man macht noch den Ein-  
 20 wurf, wenn man sagt: Ein so erschaffenes Wesen, das nach seiner Natur nichts als Gutes thun kann, ist nicht frei. Denn es könnte denn nicht lügen und müßte denn die Wahrheit reden, wäre demnach gezwungen und nicht frei. Man kann darauf antworten: Es stehe in seiner Kraft, oder es sei physisch möglich, daß er lügen könnte,  
 25 aber er wolle nie lügen. Doch ist ein so erschaffener Geist durch die oberste Ursache eingeschränkt und handelt wie eine Uhr. Alle diese Streitigkeiten über den transcendentalen Begriff der Freiheit haben auf das Practische keinen Einfluß. Denn da sehe ich nicht auf die oberste Ursache, sondern auf den letzten Zweck.

30

## Zweiter Abschnitt Rationale Psychologie

### Einteilung

Diese soll ganz unabhängig von empirischen Principien bloß *a priori* abgeleitet werden. Hier haben wir 3erlei zu beobachten: 1. die transcendentalen Praedicate der Seele, ob sie Substanz und beharr-  
 35 lich, endlich oder unendlich sei etc., 2. die Seele in Vergleichung mit andern Wesen, und zwar *a* in der Vergleichung mit der Materie,

b in Vergleichung mit andern denkenden Wesen, 3. die Verknüpfung der Seele mit andern Wesen, a mit dem Leibe, b mit der Welt vermittelt des Leibes. Diese Verknüpfung heißt commercium animae et corporis und macht das Leben aus. Also a Möglichkeit des Lebens, b der Anfang desselben, c das Ende oder der Tod, d demnach der Zustand nach dem Tode, die Unsterblichkeit. 5

### Von der Natur der Menschlichen Seele

Hier handeln wir von den transcendentalen Praedicaten der Menschlichen Seele. Hier frägte sich 1. Ist sie materiell oder immateriell? Das Ich ist schon ein Merkmal des immateriellen der 10  
 207 Menschlichen Seele. Das Ich ist durchaus / ein Gegenstand des innern Sinnes, und alles was ich von mir selbst mir bewußt bin, ist blos Gegenstand des innern Sinnes. Alle Bemühungen sind daher umsonst, die Vermögen der Seele durch körperliche Anschauung deutlich machen zu wollen. Wir finden nicht die geringste Analogie zwischen 15  
 Denken und Materie.

2. Die Seele ist Substanz, und nicht allein das, sondern ich bin mir auch des Substantialen der Seele bewußt. Denn von der Materie sind mir nur die Accidentien bekannt, das Substantiale aber nicht. Ich bin das letzte Subject und erkenne mich ohne Accidentien. Vom Substantialen aber sowohl im Körper als in mir habe ich eigentlich keinen Begriff; nichts weiß ich davon, als daß es ein Etwas ist. Jetzt kömmts nur darauf an, aus diesem sterilen Begriff von Etwas die Eigenschaften der Seele herzuleiten. Auf demselben soll die ganze rational Theologie gebaut werden; wir sehen 25  
 es leicht ein, daß das unmöglich ist, denn aus dem Begriff von Etwas läßt sich nichts begreifen. Daß die Seele eine Substanz sei, können wir aus ihrer Beharrlichkeit nicht beweisen. Denn woher wissen wir diese? Das ist Substanz, was unter allen Veränderungen dennoch bleibt. Von der Seele haben wir Erfahrung über sich, Erfahrung 30  
 voraus bis in den Tod. Ob sie noch nach dem Tode bleiben werde, weiß ich nicht. Wenn wir also die Seele eine Substanz nennen, so können wir nichts mehr sagen, als daß Substanz hier eine logische Function sei — nemlich das Subiect und nicht das Praedicat. Betrachte ich dieses Subiect allein ohne alle Praedicate, so betrachte 35  
 ich das Substantiale oder das Etwas. Daraus alle Eigenschaften herauszuklauben, ist nicht möglich. Können wir aber keine neuen



Eigenschaften entdecken, so können wir doch falsche Schlüsse und Irrthümer vermeiden. So kann ich z.E. aus dem engen Begriff eines Subiects, aus dem Ich, ausmachen, daß die Seele kein Compositum sei. — Das Ich ist das letzte Subiect. Niemals aber ist das letzte Sub-  
 5 ject zusammengesetzt. Die Seele erkennen wir ferner durch lauter solche Praedicate, von denen kein einziges durch sinnliche Anschauung erkannt werden kann. Es sind bloß Objecte der innern Anschauung. Die Materie aber als Object der äußern Anschauung erkennen wir an ihrer Ausdehnung und an ihrer Figur. Das Denken  
 10 macht keine Ausdehnung, keine Figur. — Die Seele muß daher auch was anderes sein als Materie. Hat diese Untersuchung keinen positiven Nutzen, so hat sie doch einen negativen, welcher darin besteht, daß wir nicht in die Fehler der Materialisten fallen und die Handlungen der Seele physico mechanisch erklären. Der Materialist  
 15 begeht hier wirklich *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Daß die Seele nicht Materie ist, kann deutlich ausgemacht werden; das kann aber noch sein, daß das substratum der Materie mit / dem substrato der Seele 208  
 gleich sei. Doch sind die Phaenomena verschieden. — Man beweist die Einfachheit der Seele und also ihre Immaterialitaet nach fol-  
 20 gender Gestalt. Sollte nemlich die Seele zusammengesetzt sein, so müßten ihre Vorstellungen so getheilt sein, daß in iedem Theil der Seele eine Vorstellung wäre, die zusammen genommen die ganze Vorstellung ausmachen (Bei einem ieden Gedanken ist eine Einheit des Bewußtseins, immer dasselbe Ich, welches daher auch Einheit  
 25 des Subiects voraussetzt). Das wäre so, als wenn in einer Gesellschaft von meinen Gedanken von iedwedem Gliede der Gesellschaft ein Wort gesagt würde. Unmöglich kann aber auf diese Art der ganze Gedanke entstehen und ich mir deßelben bewußt sein, sondern es muß denn ein Subiect wieder sein, das alle Theile des Gedankens  
 30 zusammenfaßt und sich so den ganzen Gedanken bildet. Kann nun aber aus der Einfachheit der menschlichen Seele nicht auf ihre Beharrlichkeit geschlossen werden, wie Mendelssohn meint? Wenn wir uns kein anderes Vergehen denken könnten als durch Zertheilung, dann wäre dieser Beweis für die Beharrlichkeit und Unsterblichkeit  
 35 der Seele unwiederleglich. Es ist aber noch ein anderes Vergehen der Seele möglich, nemlich durch Evanescenz. — Ihre Realitaet kann immer kleiner werden, bis sie verschwindt. Die Seele ist nicht Materie, deswegen kann sie doch materiell sein, d. i. das substratum der Seele: das Ich, das letzte Subiect, kann mit dem Substratum der

Materie von gleichem Inhalte sein und hätte das Substratum der Materie werden können. So dachte Leibnitz, und auf den Gedanken brachte ihn die Monadologie. Weil er nemlich glaubte, daß alle Monaden vires repraesentativas hätten und die Seele auch vim repraesentativam hätte und eine Monade wäre, so hielt er beides für 5 einerlei. Wir haben aber nicht die geringste Ursaebe, anzunehmen, daß die Seele materiell sei, da das Denken von allen Accidentien der Materie ganz verschieden ist, und sehen nicht ein, warum wir etwas annehmen sollen, wozu wir keinen Grund haben. Daher sagen wir, die Seele ist immateriell oder pneumatisch, obgleich wir dieses 10 nicht beweisen können. Es folgt aber daraus das nicht, was eine nothwendige Folge der Leibnitzschen Monadologie war, daß nemlich durch Zusammensetzung vieler Seelen endlich ein Compositum, eine Erscheinung, entstehen möchte. Der Autor erklärt animam durch vim repraesentativam. Das ist aber falsch; denn hieraus folgt, 15 daß die Seele nur eine Grund Kraft sein könne. Mehrere Grund Kräfte würden auch mehrere Seelen ausmachen. Demnach ist besser: anima est vis repraesentationis. Denn anima ist nicht einerlei mit vis, denn vis ist der effectus der Seele auf eine Caußalitaet. —

Wir kommen nun zu dem zweiten Stück der rationalen Psychologie, nemlich zur Vergleichung der Seele mit anderen Wesen. — Wir können uns Wesen denken, die nur das untere Erkenntniß Vermögen haben und denen das obere gänzlich fehlt. Diese nennen wir substantias brutas. Haben Thiere nicht das obere Erkenntniß Ver- 25 mögen, oder ist es nur in ihnen bloß vergraben? Daß sie es nicht haben, können wir nicht demonstrieren. Warum aber sollen wir zur Erklärung gewisser Erscheinungen mehr annehmen, als nöthig ist. — Daher nehmen wir an, daß Thiere in Ewigkeit fortdauern und an ihren Kräften wachsen können und doch nicht Verstand bekommen 30 werden, weil dann zu ihrer Sinnlichkeit ein wesentliches Stück dazu kommen muß, wodurch nur eben der Verstand möglich ist, nemlich Apperception. Vielleicht dauern Thier Seelen in Ewigkeit und stehen so wie in diesem Leben auch im künftigen dem Menschen zum Dienst. Sie werden aber doch nie Menschen Seelen werden, weil sie nicht, 35 wie Meier glaubt, bloß dem Grad, sondern der Art nach von dem Menschen verschieden sind. Es läßt sich aber leicht denken, daß,

da itzt die Thiere ein Theil der Menschen Bedürfnisse sind, auch in ienem Leben, wenn der Mensch vollkommen sein wird, vollkommener Thiere sein werden, die ihm dienen werden. Inzwischen bleiben dieses immer bloße Phantasien. So wie die verschiedenen  
 5 Meinungen und Schwärmereyen von höhern Wesen als der Mensch ist. Wenn es auch solche giebt, so ist der Mensch nichts weniger als sie, denn das vernünftige Wesen ist selbst Zweck und der Glückseligkeit fähig, wenn es sich ihrer würdig macht.

### Psychologische Systeme des Commerciums der Seele mit dem Körper

10

Wir kommen nun zum 3ten Stück der rationalen Psychologie, nemlich zur Verknüpfung der Seele mit andern Wesen und zwar mit a der Materie. Diese Verknüpfung ist  $\alpha$  unmittelbar mit seinem Körper,  $\beta$  mittelbar mittelst des Körpers mit der übrigen Materie.  
 15 Ich sage: das ist mein Körper, seine Veränderungen sind meine Veränderungen. Warum das? Die Seele kann durch das bloße Bewußtsein ihrer Selbst niemals ihre Stelle in der Welt bezeichnen — sondern der Körper bestimmt ihre Stelle. Die Seele ist kein Gegenstand des äußern Sinnes, und man kann deswegen auch nicht be-  
 20 stimmen, wo sie ihren Sitz hat; darum ist auch nicht möglich zu sagen, wo sie eigentlich im Körper ist. Zu dem Ende ist Seele und Körper im Commercio, und dieses commercium ist so stark, daß bloß das Denken schon Einfluß auf den Körper hat. Auf das Nerven System wirkt die Seele unmittelbar, die übrigen Theile des Körpers  
 25 sind bloß Werkzeuge, durch welche sie mittelst des Nerven Systems wirkt. Dieses commercium näher zu bestimmen, ist das Geschäft der Anthropologie. Wir betrachten nun a. die Möglichkeit des commercii. Wir haben schon mit Schwierigkeiten zu thun, nur das commercium / des Körpers mit sich zu erklären, um wieviel schwerer  
 30 wirds daher sein, die Möglichkeit des commercii der Seele mit dem Körper einzuschen. Dieses commercium äußert sich darin, daß die Seele durch den bloßen Willen Bewegungen in dem Körper verursachen kann. Hiezu dient nun folgendes: Bewegungen sind keine Wirkungen, sondern sind Phaenomene der Wirkungen. Die Be-  
 35 wegung ist succeßive Veränderung des Orts, den ein Körper einnimmt, aber keine Wirkung, sondern ein Phaenomen von einer Wirkung, die uns unbekannt ist. Ob das, was Einfluß hat und wirkt,

210



eine Leibnitzsehe Monade ist, wissen wir nicht. Das wissen wir aber, daß zwischen Ursache und Wirkung Homogeneität nicht nothwendig ist, sondern bloß Heterogeneität statt finden kann. (Man stößt sich bei der Erklärung des Commereii mit dem Körper vornehmlich daran, daß Bewegung und Denken so verschieden sind, daß man nicht ein- 5 sehen könne, wie eins das andere bewirken soll; aber der Körper ist ein Phaenomenon und folglich auch seine Eigenschaften. Das substrat davon kennen wir nicht. Wie nun dieses mit der Seele in Commereio sein könne, läuft darauf hinaus, wie überhaupt Substanzen in Commereio sein können, und jene Schwierigkeit wegen 10 der Heterogeneität fällt nun weg. Daß Körper bloß Erseheinungen sind, folgt daraus ganz klärlich, weil alle Eigenschaften und Kräfte derselben auf die bewegende Kraft herauskommen. So auch die Undurehdringlichkeit. Bewegung ist sueeeßive Gegenwart an verschiedenen Orten. Was aber das bewirkt, daß ein Ding am eigenen 15 Ort, und sueeeßive an verschiedenen Orten sein könne, wissen wir nicht.) Darum kann die Kraft zu denken ganz verschieden sein vom Körper, und die Heterogeneität macht gar keine Schwierigkeit. Wir sind also darum noch gar nicht genöthigt, uns eine harmoniam praestabilitam zu denken; es ist hier bloß das Systema eaüßarum 20 effieientium anzunehmen. Die Verknüpfung per harmoniam praestabilitam ist bloß ideal. Es müßte der Körper nach demselben seine Verrihtungen thun können, wenn er auch keine Seele hätte, wenn auch die Seele von ihm schon getrennt wäre. Also ist hier die Seele überflüssig. Das beste System ist das eaüßarum effieientium oder 25 bestimmter influxus physiei — dadurch, daß die Seele mit dem Körper verbunden ist, heißt sie Seele. Die Seele bedient sich der Nerven als Werkzeuge und fließt durch diese unmittelbar auf die übrigen Theile des Körpers ein; die Nerven sind auf der andern Seite auch wieder die Werkzeuge, wodurch der Körper auf die Seele einfließt. 30 Wenn ein Nerve unterbunden wird, so sehe ich nichts. Cartes sagte: es gäbe ideas materiales, Abdrücke im Gehirn, die die Seele wie auf einer Tafel hervorbringt. Wenn wir denken, so drucken wir dieses im Gehirn ab, und dieses läßt Spuren zurück, die durch einige verwandte Gehirn Nerven wieder angestoßen und aufgefrischt werden. 35 So sei das Gedächtnis zu erklären. Bonnet ist auch derselben Meinung.

211 Der Materialismus aber ist, wie / wir schon gesehen haben, nichts. Es können seine Denk Abdrücke übrig bleiben, aber es ist doeh unnütze Künstelei, z.E. wenn man etwas behalten will, so thut einem



der Kopf weh, das sind aber keine Ideen, sondern dient nur, Ideen zu erwecken. So auch, wenn sie sich durch die Einbildungs Kraft Anschauungen macht.

Wo hat die Seele ihren Sitz? Ueberhaupt hat sie ihn im Körper, 5 wo aber im besonderen? Da ist großer Streit. Die Alten sagten: im Zwerchfell, weil dies bei gewissen Affecten bewegt wird. Cartes sagte, sie sei in der Zwirbeldrüse. Aber diese ist oft versteinert gefunden, und die Menschen haben doch gelebt (die Aerzte nennen es Commune sensorium, von wo die Seele ihre Wirkungen zunächst 10 anfängt; das hat man nun auf allerlei Art auszumitteln gesucht). Die Alten sagten auch: anima est tota in corpore, sed totum tamen in parte ejus. Dies ist nichts. Viele haben angenommen, daß in iedem Theile des Körpers ein eigner Grad der Bewegung sei, und daß folglich auch viel Seelen mit einem einzigen Körper verbunden wären. 15 Bonnet setzt sie ins Corpus callosum, Hirnswiele, hat aber keinen andern Grund dazu, als die Vermuthung, daß sie in demjenigen Theile des Körpers sein müße, in dem nicht zwei verschieden sind. Sind aber alle diese Meinungen wohl vernünftig? Die Seele ist ein Gegenstand des innern Sinnes und nimmt daher keinen Raum ein. 20 Gebe ich ihr aber denselben, so mache ich sie zum Gegenstand des äußern Sinnes und zur Materie. Daher kann ihre Gegenwart im Körper nicht localiter, sondern virtualiter bestimmt werden, durch den Einfluß, den sie auf den Körper hat. Dieser Einfluß ist nur unmittelbar auf die Nerven (i. e. die Seele ist iedem Nerven unmittel- 25 bar gegenwärtig) und am stärksten im Gehirn, weil da die Nerven zusammen kommen. Bei der Materie geht zwar die Gegenwart im Ort dem Einflusse vorher, bei der Seele aber nicht. — So ist auch Gottes Allgegenwart nicht anders als virtualiter zu erklären. — Da sich die Seele ihres Orts im Körper nicht bewußt werden kann, weil sie mit 30 keinem äußern Sinne angeschaut werden kann, so ist sie auch nicht vermögend, nach Belieben aus demselben heraus zu gehen. — Geht die Seele gleich nach dem Tode des Körpers von ihm weg? Ist sie ein Atom, so muß sie wahrscheinlicherweise noch drin bleiben, so lange bis der Körper zerstört ist.

Was die Geburt des Menschen anbetrifft, so entsteht er durchs Zeugen. Wäre die Seele material, so würde sie auch auf die Art ent-

stehen, wie die übrige Materie des Körpers. Alle Theile dieser Materie waren vorher, und sie erhalten durch die Zeugung nur eine neue Form. Ein Compositum kann ohne Schöpfung entstehen, weil die Substanzen schon vorher da sind. Ein Einfaches aber muß durch Schöpfung entstehen, also auch die Seele, da sie einfach ist. Die 5 Schöpfung ist *actuatio substantiae*. Des Autors Erklärung: *actuatio ex nihilo*, ist nicht recht. Denn es folgt schon aus dem Begriff einer Substanz, daß sie aus nichts entstehen müsse. Denn wären die Theile schon vorher, so entspränge itzt bloß die Form derselben, welches ein *Accidens*, aber nicht Substanz ist. Nun aber fragt sich: Hat 10 Gott oder die Eltern die Seele erschaffen? Substanzen, die in der Welt sind, können unmöglich andere erschaffen. Denn alle Substanzen stehen im *Commercio*. Bringt nun eine die andere hervor, so erschafft sie etwas, woran sie hernach selbst paßiv ist. Sie ist also vor sich selbst paßiv, welches sich gar nicht denken läßt. — 15 Die annehmen, daß die Eltern die Seelen der Kinder erschaffen haben, heißen *Traducianer*. Die *propagatio per traducem*, durch eine Seele, die andere erzeugten, ist ein gemeiner Begriff. Er beruht auf Materialismus. Eltern können nicht durch Theilung die Seele den Kindern mittheilen, sonst wären die ihrigen zusammengesetzt. Gott 20 hat also die Seele erschaffen. Wann aber? Bei der Geburt, oder im Anfange der Welt? Das erste behaupten *Inducianer* (*Concreatianer*), das letzte *Præexistentialer*. Diese haben recht. Denn alle Substanzen müssen bei der Schöpfung der Welt erschaffen sein. Würden die Seelen itzt noch immer erschaffen, so würden das immer Wunder, 25 denn jede Schöpfung ist ein Wunder. Würden aber die gewöhnlich, sind sie *contradictorisch*.

### Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Hier haben wir folgende Fragen zu beantworten: Wird die Seele fortfahren zu leben? 1. als Mensch oder als Intelligenz? 2. Fließt 30 diese Fortdauer aus der Beschaffenheit ihrer Natur (d. i. eigentlich ist sie unsterblich) oder aus einem besonderen göttlichen Rathschlusse? 3. Wird diese Fortdauer allgemein oder *particulair* sein? In Ansehung der ersten Frage hat sich der Materialist nur darum zu bekümmern, ob der Mensch auch fort dauern werde, der *Pneu-* 213 *matist* aber, ob er auch als Intelligenz fort dauern werde. / Die erste Frage können wir bei Seite setzen, denn sie kann uns gleichgültig

sein, und der menschliche Körper scheint sich auch von seiner ersten Bestimmung an zur Erde zu neigen (Priestley ist ein Materialist und nimmt an, daß der Körper wieder nach dem Tode werde erweckt werden, aber das ist dann keine Unsterblichkeit. Denn es ist  
 5 kein fortdaurendes Leben und es ist auch nicht Ich, der ich aufgeweckt werde, sondern ein ähnliches Wesen. Denn es ist einerlei, ob Gott von den Theilen meines Körpers oder von anderer Materie einen solchen Körper zusammensetzt, denn als Materie oder Substanzen sind sie ganz einerlei. Priestley sagt, die Lehre, daß der  
 10 Mensch eine Seele habe, ist eine sinnlose Lehre und der Heiligen Schrift ganz zuwider. Denn πνεῦμα ist ein Hauch und zeigt was äußerliches an. Ob aber der Mensch als Intelligenz fortdauern werde, ist uns wichtiger zu wissen, und da müssen wir wieder fragen, ob seine Fortdauer nach seinem Tode als ein allgemeines Gesetz der  
 15 Natur nothwendig sei, oder sich auf einen außerordentlichen göttlichen Rathschluß gründe. Das erstere ist uns wichtiger, denn beim letztern könnte die Fortdauer particulaer sein. Es ist hier nicht die Frage vom künftigen Leben überhaupt, denn das können wir teleologisch beweisen; sondern wir wollen von der Unsterblichkeit der  
 20 Seele oder ihrer Unmöglichkeit zu sterben, überzeugt sein. Denn dann sind wir von der Fortdauer aller Seelen nach dem Tode gewiß. (Zur Unsterblichkeit gehört zu beweisen 1. die natürliche Unmöglichkeit zu sterben, 2. die Fortdauer der Seele mit allen ihren Kräften und derselben, denn sonst wäre das Leben nichts, 3. die Fortdauer  
 25 ihrer Persönlichkeit, daß sie sich ihres vorigen Lebens bewußt bleibt. Denn sonst daure ich nicht fort, sondern ein anderes geistiges Wesen.) Von der Unsterblichkeit der Seele wird ein natürlicher und moralischer Beweis möglich sein. Denn alle Philosophie geht entweder auf Natur oder Sitten. Die Moral ist die Bestimmung der Hand-  
 30 lung nach Gesetzen der Freiheit. Die Philosophie, sowohl der Moral als der Natur, ist auf Principien a priori gegründet. Die Natur Beweise sind von 3erlei Art: 1. aus der Erfahrung oder aus der durch die Erfahrung bekannten Natur des Menschen, 2. aus der rationalen Psychologie, 3. aus der Analogie der Natur der Seele mit der ge-  
 35 samten Natur Ordnung. Was den empirischen Beweis anlangt, so hat der sehr unsichre Argumente. Da wir nicht die geringste Erfahrung von der Unsterblichkeit haben, so sind alle Folgerungen aus den Erfahrungen dieses Lebens bloße Vermuthungen. Die Erfahrungen geschehen nur während dem thierischen Leben, ich kann



also nur die Kräfte der Seele wissen, wenn sie im Commercio mit dem Körper ist. Daher können sie uns nicht das geringste Licht davon geben, wie die Seele nach dem Commercio mit dem Körper beschaffen sein werde.

214 / (Um aus der Erfahrung einen Beweis zu führen, müßten wir 5  
uns außer dem Commercio mit unserm Körper setzen können, oder  
andre daraus gesetzte Seelen deßhalb befragen können, welehes aber  
beides nicht angeht. Man vergleicht auch die Seele mit einer Raupe,  
die nach ihrem scheinbaren Tode ein schöner Papillon wird, und will  
darin eine Analogie in der Natur finden. Aber es ist ganz falsch, 10  
denn wenn man die Raupe tödtet, so wird aus ihr nie ein Papillon.  
Ueberhaupt ist davon in der Natur und Erfahrung nichts ähnliches).  
Man sagt: im Alter würde der Leib immer schwächer, der Geist aber  
immer stärker. Leute, die in einer hitzigen Krankheit phantasiren,  
werden kurz vor dem Tode vernünftig, und daraus sehließt man, 15  
daß die Seele, wenn sie von dem Leibe befreit wäre, besser und freier  
würde denken können als itzt. Aber dagegen kann man theils ein-  
wenden, daß jene Erscheinungen sich so erklären lassen, daß, wenn  
der Mensch stirbt, der Lebenssaft im Gehirn um so viel lebhafter  
wird, iemehr der untere Theil des Leibes abstirbt; theils hat man 20  
auch Erfahrungen, die das Gegentheil bezeugen: Daß nemlich der  
Körper auf die Seele vielen Einfluß hat, daß z.E. ein Schlag auf  
den Kopf Wahnwitz und Dummheit hervorbringen kann, daß die  
Seele mit dem Körper wechsele etc. Im Alter schwindet Gedächtniß,  
Witz und leichte Uebersicht des Ganzen, aber es entsteht eine, 25  
durch die lange Erfahrung geübte Urtheilskraft. Daher sind die  
Alten die besten Rathgeber, und man hat sie von iehier dazu gewählt).

In der rationalen Psychologie haben wir 3 Stücke zu beweisen: 1. die  
Beharrlichkeit der Seele als Substanz, 2. die Fortdauer dieser nach  
dem Tode, als Intelligenz, 3. ihre Fortdauer als Person. Man glaubt 30  
mit der ersten fertig zu sein, da die Substanz beharrlich ist. Da die  
Seele aber nur durch das Ich als Substanz erkannt wird, so wissen  
wir nicht einmal, ob sie in dem Sinne Substanz sei, daß sie als solche  
nicht vergehen könnte. Mendelssohn versuchte zuerst die Unsterb-  
lichkeit der Seele als Substanz zu beweisen, aber es gelang ihm nicht. 35  
Er sagt: Sie sei einfach, könnte daher nicht durch Theilung auf-  
gelöst werden. Aber sie kann erlöschen und ihre Realitaet allmählich  
verschwinden. Er sagt, das wäre ein Sprung; aber es könnte ia noch  
beim Lege continui geschehen. Ist aber ihre Fortdauer als Substanz



gewiß, so beweist das noch nicht ihre Fortdauer als Intelligenz. Der vorige Beweis beweist die Incorrumpibilitaet der Seele. Deswegen aber kann sie nach dem Tode in ein ewiges Träumen oder immerwährenden Schlaf verfallen, welcher der Seelen Schlaf genannt wird.

5 Dauert sie aber als Intelligenz fort, so ist das gar nicht zu befürchten. Endlich muß man die Fortdauer ihrer Persönlichkeit beweisen. Unsterblichkeit ist die Unmöglichkeit zu sterben. Sterben ist das Ende des Lebens. Das Leben ist thierisch / im commercium und geistig 215 ohne commercium mit dem Körper. Das thierische Leben kann

10 daher wohl aufhören, das geistige aber nicht. Das Leben des denkenden Wesens besteht in der Persönlichkeit, da es sich seiner selbst bewußt ist. Unsterblichkeit wird die nothwendige Fortdauer vor diese Persönlichkeit sein, nicht vita bruta. Wenn die Seele ihre Persönlichkeit verliert oder eine andre Person würde, so wäre sie nicht

15 mehr dieselbe und man könnte nicht sagen, daß sie ihr Leben continuirte. So ist z.E. die Metempsychose eine solche Interruption, da wird die Persönlichkeit verändert. Unsterblichkeit wird also continuirliches Leben sein. Sie muß den folgenden Zustand mit dem vorigen verknüpfen und wissen, daß sie dieselbe ist, die sie vorher

20 war. Wenn die Seele in der andern Welt sich nichts von dem bewußt wäre, was mit ihr hier vorgegangen wäre, so würde wohl ihre Substanz, aber nicht ihre Person fort dauern.

2. Der rationale Beweis. Alle Materie ist leblos, hat kein Vermögen, sich selbst zu bestimmen, und das Princip des Lebens ist etwas

25 anderes als Materie. Denn eine iede Materie bleibt in Bewegung oder Ruhe, bis sie von etwas anderm verändert wird. Die Materie hat also bloß Receptivitaet oder Paßivitaet. Das Princip des Lebens aber ist Spontaneitaet oder des Vermögen, aus innern Principien sich selbst zu bestimmen (der Körper ist Hinderniß des Lebens, weil er

30 nichts zur Beförderung des Lebens beiträgt und doch auf die Seele sehr stark einfließt. Es ist eben so, als einer, der an eine Karre geschmiedet ist und sie immer mit sich ziehen muß. Ist nun die Karre gut bis zum Tode geschmiert, so kann er sie leichter ziehen und geschwinder gehen, wo nicht, so muß er langsamer gehen. Sollte man

35 nun denken, daß er frei von der Karre gar nicht würde gehen können? Nein, er wird vielmehr leichter, besser gehen.) Die Materie hat kein Princip des Lebens in sich, trägt daher auch nichts zur Beförderung des Lebens bei. Weil sie ganz leblos ist, so giebt sie auch keine Bedingung des Lebens ab. Beim Menschen ist also nicht der Körper

das Princip des Lebens, sondern die Seele, und er dient auch nicht zur Beförderung des Lebens. Derothalben muß die Trennung des Körpers von der Seele auch keine Veränderung des Lebens sein. Sie muß eben so viel bedeuten wie z.E. die Trennung des Pferdes von seinem bisher gezogenen Wagen. Wenn wir bei dem allen aber 5 doch sehen, daß der Körper in die Seele einfließt, so muß er dann eine Hinderniß des Lebens sein. Denn andere Arten von Einflüssen laßen sich nicht denken. Der Tod ist also eine Beförderung des Lebens der Seele, und ihr künftiges Leben wird erst ihr wahres Leben sein. Das Thierische ist beinahe die Hälfte der Leblosgkeit. 10 Dieser Beweis ist auch nicht ganz streng. Denn die Leblosgkeit der Materie ist bloß eine Eigenschaft der Erseheinung, nemlich des Körpers. Ob aber die dem Körper zu Grunde liegende Substanz 216 nicht auch Leben habe, / wissen wir nicht, doch ist der Beweis gut wieder die Materialisten.). Nun ist aber hiewieder noch die Schwierig- 15 keit, daß der Körper, wenn er gleich nichts zum Leben beiträgt, doch gleich wohl die einzige Bedingung sein kann, von der das Leben abhängt. Hätte die Seele nicht Sinne und Empfindungen, so hätte sie auch nicht Stoff zum Denken. Würde die Seele also vom Leibe getrennt, so würde zwar nicht ihre Lebens Kraft, aber doch ihr 20 Leben aufhören. Durch Krankheit kann man sein Gedächtnis verlieren. Daher mag die Seele vielleicht den Körper zum Gedächtniß nöthig haben. Vielleicht wird sie sich künftig ohne Körper ihrer selbst bewußt sein können, denn ich muß mir durch klare Vorstellungen bewußt werden. Diese beruhen aber auf dem Körper, da sie 25 Empfindungen sind. Bei alledem hat dieser Beweis doch viel vor sich und zeigt, daß es nicht nothwendig sei, daß die Seele mit dem Körper aufhören müsse. Ueberdem dient es auch, die Schwürigkeiten zu renoviren, die der Annahme der Unsterblichkeit entgegen sind. Dieses war also ein Beweis aus der besondern Natur der Seele. 30 Daraus werden wir es wohl nie gewiß beweisen können, aber vielleicht können wir es aus der gesamten Natur aller Dinge nach der Analogie beweisen. Das wollen wir itzt und also

3. den Beweis aus der Analogie der gesamten Natur mit der Natur unsrer Seele führen.

35

Der Analogie können wir gar nicht entbehren. Die meisten unserer Schlüsse sind analogisch; nemlich wir schließen: weil 2 Dinge die-ienigen Eigensehaften mit einander gemein haben, die wir kennen, so werden sie auch in denienigen Eigensehaften übereinstimmen, die

wir nicht kennen. Freilich ist hier auch Betrug möglich, und in vielen Fällen wirklich. Hier beweisen wir aus der Natur der Zwecke, und darum ist dieser Beweis ein teleologischer. Denn die Natur ist physisch ein Reich der wirkenden Ursachen und teleologisch ein Reich der Zwecke. Der Grundsatz im Reich der Zwecke ist: daß alles seinen Zweck habe und nichts umsonst ist. Das ist ein nothwendiges Postulat der Vernunft. Denn sonst kann sie sich nichts erklären. Es wird aber auch durch die Erfahrung bestätigt. (Selbst der Atheist muß Zwecke annehmen, sonst kann er sich gar nicht die Structur und Organisation der Körper erklären; durch das Princip sind die Natur Kündiger auf manche nützliche Erfahrung geleitet. Es haben Menschen ohne die Crystalllinse sehen können, und man wußte daher nicht, was sie zu bedeuten hätte. Die Crystalllinse ist ein dickerer Saft als der darunter liegende gläserne Saft. Euler kam daher auf den Gedanken, daß es die Schattierungen der Farben im Auge hindern werde, und daß, wenn man bei dem Telescopen auch ein dunkleres Glas als das Farben Glas vorbringen werde, es auch so gehen werde. Dolland widerstritt ihm, probirte es aber endlich, und brachte das Flintglas hervor und die Dollandsche Fernröhre.) Wir finden aber in der Natur, daß alles nicht allein seinen Zweck hat, sondern auch bestimmt ist, sich ganz zu entwickeln und seinen ganzen Zweck zu erreichen, weil es ihn wirklich erreicht. Die Thiere haben Instincte, die gerade ihren Begierden angemessen sind. Alle Glieder haben ihren bestimmten Gebrauch. Nun giebt's in der Menschlichen Seele Anlagen, die in diesem Leben gar nicht ihre Bestimmung erreichen. Daher schließen wir, daß eine Zeit kommen müßte, worin sie ihre Bestimmung erreichen werden. Nun beruht alles auf dem Beweis des minoris, und der ist folgender: Die Menschliche Seele hat 3 Fähigkeiten: Erkenntniß Vermögen, Gefühl der Lust-Unlust und Begehrungs Vermögen. Was das erstere betrifft, so wird das hier gar nicht befriedigt. Hier finden wir besonders, daß unsere Wißbegierde sich auf Dinge erstreckt, deren Erkenntniß uns in unserem Leben gar nicht nützen kann, ia daß wir ein desto größeres Vergnügen an der Erkenntniß der Dinge finden / und diese Erkenntniß desto erhabener finden, ie entfernter die Dinge von uns sind, z.E. Sterne. Einen Menschen, der bloß darauf denkt, was ihm zur Erhaltung seines Lebens dienen kann, verachten wir. Was nutzte wol dem Newton die Erfindung der Gesetze der Anziehung und andere philosophische Untersuchungen? dies alles ist für dieses Leben gar



nicht nothwendig. Es würde also überflüssig sein, wenn kein künftiges Leben wäre, und ferner befriedigen wir auch in diesem Leben unsere Wißbegierde nicht. Das Streben nach Erkenntniß scheint, in gewissem Grade getrieben, sogar unserer Bestimmung auf Erden zuwieder zu sein. Man schwächt dadurch seinen Geist, kann für sein physisches Glück nicht so sorgen, nicht seine thierische Bestimmung so erfüllen. Eben so ist es mit dem Gefühl der Lust oder Unlust beschaffen. Was hilfts uns, daß wir Gefallen am moralischen Schönen haben, und in Ansehung des Begehrungs Vermögens fühlt der Mensch Gesetze in sich, die ihn zum Guten treiben, und die er höher schätzt als sein Leben; und wir können sie hier nicht einmal recht ausüben, denn um sie auszuüben, müßten wir selbst unser Leben oft wagen und einbüßen, für die der Mensch hier keine Belohnung erwarten kann. Wenn er gleich weiß, daß kein Mensch seine guten Taten kennt und er nur innerlich davon überzeugt ist, so macht ihm schon dieses das schätzbarste Vergnügen. Das würde aber Phantasie und Chimäre sein, wenn er nur für dieses Leben bestimmt wäre. So sind alle Talente in diesem Leben disproportionirt. Newton, ein Mann von so großen Talenten, wird kaum 60 Jahre alt, hat kaum erst angefangen, was Neues zu entdecken, so stirbt er schon. Hätte nun der Mann nur noch einmal so lange gelebt, so würde er auf seinen Erfahrungen immer haben weiter bauen können, und mit der Zeit so viel erfinden, als das ganze menschliche Geschlecht in 1000 Jahren nicht erfinden wird. So aber, wenn ein Mensch erst recht einsieht, wie die Dinge sind, wenn er recht zu seiner Vernunft kommt, so stirbt er auch gleich. Hinzu kommt noch dies, daß es nicht einmal rathsam ist, alle seine Anlagen zu entwickeln, indem dies unsrer physischen Bestimmung oft zuwieder läuft. So kann man sich durch starkes Studiren einen frühen Tod zu ziehen. Man schadt sich im Haus Wesen. Viele werden dadurch verhindert, daß sie nicht einmal heyrathen. Dieser Beweis ist von Fordyce erfunden, der sich dabei des Gleichnisses bedient: Wenn ein höheres Wesen in dem Utero einer Mutter ein Geschöpf wahrnehmen sollte, das Auge, Ohren und andre Glieder hat, so würde es so schließen: dieses Geschöpf ist bestimmt zu einem Leben, wo diese Glieder angewandt werden könnten. — Dieser Beweis ist darum besonders vortrefflich, weil wir hier aus einem allgemeinen Naturgesetz schließen. Denn nach demselben sind alle Menschen unsterblich. Der vorige Beweis ging noch weiter, denn er bewies auch die Unsterblichkeit der Thierseelen. Das beweist aber dieser nicht.

Aber iene haben auch für uns nicht so viel Intereße. Ob aber des Menschen Seele ewig leben werde, das weiß ich aus diesem Beweise noch nicht. Wer weiß, sterbe ich nicht dann, wenn sich alle diese Anlagen entwickelt haben? Gesetzt, daß ich auch noch so lange  
 5 leben werde, wenn ich aber doch einmal aufhöre, so möchte ich lieber wünschen, eher aufgehört zu haben. Nun kommt der Moralische Beweis. Alle moralischen Argumente abstrahiren von der Natur der Seele, aber sie leugnen doch nicht die Immaterialitaet. Dadurch aber, daß sie die Beweise nicht auf Inmaterialitaet bauen, sind sie dem  
 10 gemeinen Mann verständlicher als die anderen. Dieser Beweis ist entweder ein moralischer theologischer oder theologisch moralischer, in diesem legen wir die moralischen Eigenschaften des höchsten Wesens zum Grunde. Er beruht auf Gottes Güte und Gerechtigkeit, ist aber sehr schwach. Man sagt: die Tugend werde hier  
 15 in der Welt so wenig belohnt, und das Laster so wenig bestraft. Ist Gott gerecht, so ist ein künftiges Leben zu hoffen, wo diese Disproportion aufgehoben wird. Aber wenn wir nur den Tugendhaften ganz scharf beurtheilen könnten, so werden gewiß seine Laster mehr als seine Tugend betragen. (Wer kennt iedes Menschen Innerstes, um zu  
 20 wissen, ob seine lasterhaften Handlungen nicht schon hier bestraft werden und die Tugendhaften belohnt? / Und denn ists Vermessen- 218 heit, über Gottes Gerechtigkeit und Güte urtheilen zu wollen) Wenn wir aber auch eine künftige Vergeltung zugeben, so folgt gar nicht, daß sie ewig sein wird. Können wir nun für unsere wenigen Tugenden  
 25 eine ewige Belohnung fordern? und wenn wir denn auch einige Myriaden von Jahren haben möchten, die dann vergingen — was würde uns das helfen? Endlich zeigt dieser Beweis auch nur, daß das künftige Leben particular sein wird. Denn Kinder, Blödsinnige und ganz Stupide, — Völker, deren Leben weder moralischen Werth noch Un-  
 30 werth hat, sind nach diesem Beweise davon ausgeschlossen, wenigstens nicht mit drin begriffen. Man hat noch einen Beweis von der Weisheit Gottes, daß diese nemlich großen Anstoß leiden würde, wenn nicht vernünftige Wesen nach der Veränderung der Welt fortdauern sollten, damit sie den Beweis der göttlichen Güte als eine  
 35 ganze Quelle ansehen. Es wären sonst lauter Fragmente; das Universum wäre umsonst, wenn nicht vernünftige Wesen das Ganze anschauen sollten. Aber es können ja andere vernünftige Wesen sein, die Gott dazu bestimmt hat, denn von allen folgt es gar nicht. Nun bleibt uns noch der moralisch theologische Beweis übrig. Dieser

gründet sich auf die Moral Gesetze, die gleichsam geometrisch nothwendig sind. Die Moralitaet würde ohne Triebfedern sein, wenn keine Unsterblichkeit der Seele wäre. Nur in der Idee würde sie ohne Glauben an Unsterblichkeit eine Kraft haben, nicht aber in der Realitaet. Da also der Moralitaet die Realitaet fehlt, so läßt sich 5 die Hoffnung der Unsterblichkeit von derselben nicht trennen. Demnach können die Menschen ohne sie keine Entschließung zu guten Handlungen fassen, und die Hoffnung und der Glaube an eine Unsterblichkeit ist ein practisches postulat der Vernunft. (Man maecht einen Einwurf wieder die Fortdauer der Seele, daß es mit der Geburt 10 so was zufälliges sei. Wie viel Millionen Keime werden nicht erstickt oder sterben im frühesten Alter? Ein Regent kann seine Unterthanen so multipliciren wie ein Landmann seine Hühner, wenn er alle Nahrungs Zweige befördert. Wie sollte nun eine so zufällige Sache als die Entstehung des Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt 15 sein? Antwort: Die Seele muß schon vorher existirt haben, obschon die Geburt der erste Anfang ihres Lebens in der Sinnen Welt ist. Die Metempsychose der Indianer ist doch eine besondere Idee, daß nemlich die Seele vorher ein reiner Geist (Dewa) war, der zur Prüfung mit dem Menschlichen Körper verbunden wird, hernach in 20 andere Thiere fährt, bis er wieder ein Mensch wird, wo er denn ganz heilig ist, welches die Lamaische Wiedergeburt ist, und dann wird er in den Abgrund aller Geister, d. i. Gott, verschlungen). Die Moral beruht auf dem Begriff von Freiheit und ist eine nothwendige Hypothese. Ob wir sie gleich nicht begreifen können, so müssen wir sie 25 doch nothwendig annehmen. Wenn die menschlichen Handlungen nur aus dem Mechanism der Natur zu fließen scheinen, so gilt das nur von den Erscheinungen derselben. Was den Handlungen zum Grunde liegt, nemlich die reinere Denkungs Art des Menschen, ist uns unbekannt. Die Freiheit im speeulativen Verstande können 30 wir nicht begreifen. Sie ist ein practisches Postulat. Dieses ist von Hypothesen unterschieden. Hypothese ist ein Satz, den man zur Erklärung gewisser Phaenomene annimmt, die man aber wohl noch durch eine andere Hypothese erklären könnte. Practisches Postulat ist aber nur das einzig mögliche, das gewisse Erscheinungen erklären 35 kann. Daß Menschen verbunden sind, redlich zu handeln und gut zu sein, ist ein apodictischer Satz. Triebfedern dazu kann nur die Unsterblichkeit geben. Daher ist es ein practisches Postulat, daß 219 die Seele unsterblich ist. / Der analytische und moralische Beweis



für die Unsterblichkeit sind sehr stark, vorzüglich der letztere. Obgleich man diesen nicht zu den wissenschaftlichen Beweisen rechnen kann, so hat er gleichwohl Stärke. Denn ich bringe dadurch den Gegner ad Absurdum praticum.

5 Wie können wir uns den Zustand nach dem Tode denken? Entweder so, daß die Seele ganz frei von meinem Körper sein wird, oder so, daß der Seele ein neuer Körper übergeben wird. Ist das letztere, so findet eine Palingenesie statt. Priestley und andre Materialisten haben annehmen müssen, daß der itzige Körper der Seele sie auch  
10 in meinem neuen Leben umgeben würde. Es ist ein kühner Gedanke, die Auferstehung mit der Verwandlung eines Schmetterlings zu vergleichen. Denn wenn die Raupe verbrannt wird, so entsteht aus ihr keine Puppe. Ganze Nationen haben sich in Ansehung der Art, wie sie sich die Unsterblichkeit der Seele dachten, unterschieden —  
15 die Römer sahen z. E. den Körper für ein Gefängnis der Seele an und verbrannten ihn zu dem Ende. Die Aegypter hinwiederum glaubten, daß er ein nothwendiges Vehiculum der Seele sei und suchten ihn aufzubewahren und vor der Verwesung zu schützen. — Ob die Seele gleich nach dem Tode eine Zeitlang in einen Schlaf gerathen wird,  
20 da haben wir nichts dafür und auch nichts dawider zu sagen. Gesetzt auch, daß es so ist, so braucht sich dessentwegen kein Mensch zu beunruhigen, weil die Kürze dieses Schlafes sich gegen eine Ewigkeit verliert. Was haben wir uns aber unter der Scheidung der Seele vom Körper vorzustellen? Nichts weiter, als den Anfang des Intellec-  
25 tuellen und das Ende des sinnlichen Lebens. Es ist eine materialistische Vorstellung, wenn man denkt, daß die Seele sich gleichsam aus dem Zimmer begeben, wenn der Mensch stirbt; denn sie hat keine locale Gegenwart. Es fängt die Seele sodann an, die Dinge anders anzuschauen, als sie es in der Verknüpfung mit dem Lei-  
30 be gewohnt gewesen ist. Schon itzt finden wir uns in der Intelligiblen Welt, und ieder Mensch kann sich nach Beschaffenheit seiner Denkungs Art entweder zur Gesellschaft der Seeligen oder der Verdammten zählen. Er ist sichs itzt nur nicht bewußt und nach dem Tode wird er sich dieser Gesellschaft bewußt werden. Der  
35 Mensch kommt also nicht erst in den Himmel oder die Hölle, sondern er sieht sich nur darin. Dies ist eine herrliche Vorstellung. Wo ist Himmel und Hölle? Fragen wir nach dem Ort, so ist das sinnlich, und die Seele zum Körper gemacht. Himmel ist das Reich des Belohnenden und Hölle ist das Reich des strafenden Richters. Wir

sind uns itzt durch die Vernunft schon als in einem intelligiblen Reiche befindlich bewußt; nach dem Tode werden wir das anschauen und erkennen und dann sind wir in einer ganz anderen Welt, die aber nur der Form nach verändert ist, wo wir nemlich die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind. Die Meinung des Leibnitz, daß 5 die Seele schon hier ein Vehiculum von Materie, das unzerstörbar ist, habe und auch künftig haben werde, ist sinnlich und erklärt nichts. —

Ende der Psychologie

## Aus einer anderen Fassung

/ . . Kaestner gab dies auf und sagte: Wer das *lex continui* be- 220  
weisen will, muß diesen Satz beweisen. Sonst wäre es, wenn man  
von einer Richtung unmittelbar auf die andere käme, ein Sprung.  
5 Nur in einer krummen Linie kann sie ihre Richtung continuirlich  
verändern. Daher sagt auch Newton, daß die Lichtstrahlen auf den  
Spiegel in einer krummen Linie fallen und auch von ihm so zurück-  
gestoßen werden, obgleich die Winkel  $x = y$  gleich sind).

Dieses Gesetz der Natur kann man auch auf die Arten und Gattun-  
10 gen der Dinge anwenden (diese Anwendung des Satzes aber, wie  
weit sie gehen könne, ist unbekannt), nemlich wenn man sagt:  
keine Art oder Gattung ist mit einander so nahe verwandt, daß nicht  
zwischen derselben noch eine Zwischen Art oder Zwischen Gattung  
statt finden sollte (Das *lex continui* dient zur Widerlegung der Mona-  
15 dologie; die Welt kann nicht aus Monaden bestehen, denn das ein-  
fache ist in Ansehung des Quanti eine Null. Von Null aber bis zum  
Quanto ist der Uebergang ein Sprung. Ich mag noch so viel ein-  
faches zusammensetzen, so wirds nie ein Quantum. In Ansehung der  
Qualitaet ist das Einfache wol was positives, in Ansehung der Quan-  
20 titaet aber nicht. Man kann keinen vollständigen Begriff vom *lege*  
*continui* bekommen, wenn man nicht den ersten Zustand, in dem ein  
Ding ist, für den unendlich kleinsten Theil des Zustandes nimmt,  
in den ein Ding noch kommen soll. So muß man das Zero für den  
unendlich kleinsten Theil vom folgenden Zustand halten. Die Ruhe  
25 z. E. für den unendlich kleinsten Theil der Bewegung. Man muß  
den ersten Zustand in Ansehung des folgenden nicht für bloße 0  
halten, weil 0 von iedem Zustand gänzlich verschieden ist. Wir  
müssen auf dieses *lex* kommen; denn zwei Zustände sind sich nie  
die nächsten, sondern es ist dazwischen noch ein Augenblick. In der  
30 Welt ist alles nach dem *lege continui*, daher auch alle Bewegung  
nach krummen Linien). Dieses heißt auch das Gesetz der Natur  
und zwar das mechanische Gesetz der Natur, da ienes das cosmo-  
logische heißt. Wir finden es freilich, weil es so beschaffen ist; aber  
wir können durch die Vernunft nicht beweisen, daß es so sein müsse.



Daher gehört es gar nicht in die Metaphysie. Dieses wird auch die Stufenleiter der Dinge genannt, zu welcher man dann auch Gott gezählt hat, daß er also einen bloß unendlich höheren Grad der Vollkommenheit als die Geschöpfe hätte. Voltaire spottet hierüber, indem er sie als eine große Proceßion vorstellt, wo Gott, der Pabst, die Engel, die Cardinaele etc. wären. Es ist auch nichtig, Gott in diese Stufenleiter mit einzuschließen, denn er ist ia von den Geschöpfen ganz specifisch unterschieden. Er ist caußa von allem, das Geschöpf 5 ist caußatum, / das wäre eben so, als wenn ich, um eine Fläche zu beschreiben, eine gerade Linie unaufhörlich continuirte. Sie würde 10 doch in Ewigkeit keine Fläche werden.

II.) In mundo non datur hiatus: Es giebt in der Welt keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Dieser Satz gehört unter die Kategorie der Größe. Es sind zweierlei Arten von leeren Räumen möglich

1 Ein leerer Raum außerhalb der Welt oder Vacuum extra mundum, 15 der sie umschließt. Und das ist nichts. Denn die Sinnen Welt hat keine Grenzen, wenigstens können wir sie durch keine mögliche Erfahrung bestimmen. Daher können wir auch den leeren Raum außerhalb der Welt gar nicht einsehen, weil er gar kein Object unserer Erfahrung und nichts reelles ist. Von diesem leeren Raum 20 aber ist hier auch nicht die Rede, sondern

2 Von dem leeren Raum in der Welt oder dem vaeuo intermisso vel conereto. Hierüber ist uns auch keine Erfahrung möglich. Durch einen hiatus würden ferner in der Welt auch zwei Dinge von ihrem nexu getrennt und das geht nicht an, da die Welt im durchgängigen 25 nexu steht. Ueberdies wäre ein hiatus auch zugleich ein saltus; und daß dieser letztere nicht statt finde, ist schon vorher bewiesen worden. Eine leere Zeit, in der nichts verginge, wäre ein saltus. Ein leerer Raum ist auch ein saltus. Denn wenn sich ein Körper in einem leeren Raum nur bewegte, so würde weder in ihm selbst noch außer ihm 30 was verändert. Es würde denn also gar keine Veränderung geschehen. Folglich würde auf die vorhergehende Veränderung unmittelbar eine andere auf einmal erfolgen, ohne daß diese durch ein allmähliges Zunehmen in der Zwischen Zeit den Grad erlangte. Das wäre aber ein saltus, z.E. wenn durch eine hohle Kugel ein Körper durchfällt, 35 und diese einen leeren Raum hat, so würde die Zeit, die er beim Durchfallen zubrächte, eine leere Zeit sein. Denn weder würde er an sich verändert, noch auch etwas außer ihm, weil denn nichts außer ihm da wäre. Durch seine Bewegung aber würde er gar

nicht verändert. Die leere Zeit aber zwischen 2 Zuständen ist ein Saltus.

/ III. In mundo non datur casus. Casus est eventus in mundo non 222  
determinatus secundum leges naturales. Ein Zufall ist das Entstehen  
5 einer Begebenheit ohne Ursache und zureichenden Grund. Dieses  
läuft wieder das principium rationis sufficientis, ohne welches doch  
keine Erfahrung möglich ist. Die Welt ist eine Summe von Er-  
scheinungen. In der Welt geschieht alles nach Natur Gesetzen. Auch  
die Handlungen der Menschen geschehen nach Natur Gesetzen, ob-  
10 gleich der Wille derselben nicht unter Natur Gesetzen steht. Zwischen  
Natur Nothwendigkeit und Zufall ist ein mittleres, nemlich: die  
Freiheit. Diese kann wohl Ursachen von dem was geschieht auch  
zuwieder sein, aber Zufall gar nicht. Denn aus dem Zufall kann ich  
nicht das geringste erklären. Der Satz: In mundo non datur casus,  
15 gilt nur von Begebenheiten — also bloß von der Sinnen Welt.

Man nennt den Zufall auch ein blindes Ohngefähr und das deß-  
wegen: Eine Sache, durch die man nicht sehen kann, nennt man  
bisweilen blind, z.E. blindes Glas. Nehmen wir nun einen Zufall  
als die Ursache der Begebenheiten an, so können wir, warum und  
20 wozu die Begebenheit geschah, gar nicht einsehen, indem uns ein  
zureichender Grund fehlt (In der Welt geschieht alles nach allge-  
meinen beständigen Regeln. Das gilt nur von der Sinnen Welt. Denn  
Geschehen setzt eine Zeit voraus, folglich geschieht im mundo nou-  
meno nichts, daher gilt das principium rationis sufficientis nur von  
25 Phaenomenis. — Denn Sinnen Welt ist objective die Summe aller  
möglichen Erfahrungen, und durch ratione sufficientis ist auch erst  
Erfahrung möglich. Ursache ist, worauf eine Begebenheit nach einer  
nothwendigen Regel folgt. In der Sinnen Welt ist die Caußalitaet  
einer Begebenheit wieder eine Begebenheit, denn in der Sinnen Welt  
30 geschieht alles. Daher ist hier in der Reihe der Bedingungen keine  
Totalitaet. Die Caußalitaet einer Begebenheit ist auch wieder eine  
Begebenheit. Denn wäre sie zu allen Zeiten Caußalitaet gewesen, so  
wäre die Begebenheit zu allen Zeiten gewesen. Das widerspricht aber  
dem Begriff von Begebenheit, welcher das Entstehen eines Dinges  
35 bezeichnet, also eine Zeit voraussetzt, da das Ding nicht war. Die  
Caußalitaet ist also auch entstanden, mithin auch eine Begebenheit.  
Eine ganze Reihe solcher Begebenheiten muß auch ein unbedingtes  
enthalten: Denn ist die Reihe ganz, so muß sie unbedingt sein.  
Also muß eine unbedingte erste Ursache sein. Sage ich aber: Gott

gab der Welt einen Anfang, so war er die Cauſalitaet derselben, und da ich ihn so mit der Zeit verknüpfe, war seine Cauſalitaet wieder eine Begebenheit. Um aus der Schwierigkeit herauszukommen, muß ich gedenken, daß Gott als ein Ding an sich selbst betrachtet 223 wird. Bei solchem ist die Cauſalitaet / keine Begebenheit. Die Ein- 5 richtung, daß alles in der Welt nach beständigen Regeln geschieht, kann man nennen den Mechanism der Natur. Mechanism eines Dinges heißt sonst die Einrichtung eines Dinges nach Gesetzen der Bewegung, aber allgemeiner kann es die Einrichtung nach allerlei Arten von Gesetzen bedeuten. In der Sinnen Welt geht also alles nach dem 10 Mechanism der Natur, nach Natur Nothwendigkeit. Diesem ist entgegengesetzt das Ohngefähr, Casus. Zwischen beiden nun ist das Mittlere — Freiheit. Nun sollte man denken, in der Sinnen Welt gebe es nicht Freiheit; aber sie ist doch. — Wenn ich mir nemlich ein Ding an sich selbst denke, so ist dieses wohl ein substratum von 15 Erscheinungen und insofern, als Erscheinung, gehört es unter den Mechanism der Natur, als Ding an sich selbst aber nicht. Ein solches Noumenon handelt also zwar als Erscheinung nach dem Mechanism der Natur, seine Handlungen geschehen nicht so, sondern nach seinem Willen und nicht durch den Mechanism der Natur. Seine 20 Cauſalitaet von einer Begebenheit ist nicht wieder eine Begebenheit, denn er ist keine Erscheinung. Meine Vernunft ist ein Vermögen, die Dinge zu erkennen, wie sie sind, daher muß ich doch wohl auch ein Ding an sich selbst sein. Alle meine Handlungen geschehen nach dem Mechanism der Natur etc., insofern sie in der andern ihren Grund 25 haben, aber nicht durch den Mechanism der Natur, sondern ich habe das Vermögen, mich durch die Vernunft nach objectiven Gründen zu bestimmen, unabhängig von allen äußern Umständen, stimulus etc. Insofern habe ich Freiheit. Die Schwierigkeit bei der Freiheit liegt also bloß darin, daß man Erscheinungen für Dinge an sich selbst 30 hält. Denn die können uns nicht heraushelfen, indem bei den Erscheinungen alles nach dem Mechanism der Natur geschieht. Da die Seele auch ein Ding an sich selbst ist, so ist sie frei. Denn da ist ihre Cauſalitaet nicht wieder Begebenheit, sondern sie handelt da nach ihren eigenen Bewegungs Gründen, die sie aus sich selbst hernimmt. 35 Als Ding an sich selbst bringt sie ihre Handlungen gar nicht in der Zeitfolge hervor, sondern so erscheinen sie uns nur. So ist also die Antinomie, daß in der Welt Freiheit und Nothwendigkeit sei, gehoben, indem gezeigt wird, daß das nicht wirkliche Opposita sind,



indem sie auf verschiedne Objecte gehen, nemlich die erstere auf den mundus Noumenon und das andere auf den mundus Phaenomenon, und daher beides zugleich statt finden könne. So ist es auch mit folgender Antinomie: Ob in der Welt alles, sowohl Bedingtes  
 5 als unbedingtes, zufällig, oder ob etwas / darin nothwendiges sei. 224  
 Das erstere gilt vom mundo Phaenomenon. Denn in Raum und Zeit ist nichts nothwendiges, weil alles, was Ursache hat, Begebenheit ist. Aber im mundo Noumenon kann die Ursache nothwendig sein, und von der gilt also das letzte. — Wenn eine Welt ist, so muß etwas  
 10 nothwendiges existiren, weder als Ursache noch als Theil. Beide Sätze sind wahr, so widersprechend sie auch zu sein scheinen. Betrachten wir die Welt als den Inhalt der Erscheinung, dann ist nichts nothwendig, weil in der Sinnen Welt keine Totalitaet ist. Sehen wir aber die Welt als Inbegriff der Dinge selbst an, so muß etwas  
 15 nothwendig sein. Bei Erscheinungen ist nichts nothwendig. Denn wäre ein Wesen, das die Erscheinung hervorgebracht hätte, so müßte es diese auch in der Zeit geschaffen haben. Demnach müßte eine Zeit sein, wo Gott noch keine Erscheinung geschaffen hätte. Er wäre demnach selbst eine Begebenheit, selbst eine Erscheinung, und  
 20 hätte demnach seinen Grund in einer andern Begebenheit. Diesem Widerspruch entgehen wir, wenn wir Gott als Ding an sich selbst betrachten, dessen Wirkungen in der Sinnen Welt zwar nach dem Mechanismus, aber nicht durch denselben, sondern durch Freiheit geschehen. In mundo non datur casus, dieser Satz bedeutet also  
 25 positive so viel, daß alles in der Welt nach gewissen Regeln nothwendig geschehe. In der Welt giebt es also an sich keinen Zufall, aber wir können den einen comparativen Zufall nennen, der zwar seinen Grund hat, den wir aber nicht einsehen können, und solcher Zufälle giebt's genug. Ein solcher comparativer Zufall heißt ein Glück  
 30 oder Unglück. Dann beruht die Ursache unseres Wohlbefindens nicht auf unseren Handlungen, sondern auf andern Umständen.

Wenn ich ein blindes Ohngefähr annehme, so habe ich keine Mühe, den Gründen der Begebenheiten nach zu spähen, und dieser Satz ist, wie der folgende, eine Nothhilfe der faulen Vernunft.

35 IV. In mundo non datur fatum. Schicksale sind Abweichungen von Maximen. Diese sind Grundsätze die vom Subiect, und Principien Grundsätze, die vom Object hergenommen sind. Sie sind speculativ oder practisch. Jene verlangen das, was das Intereße meiner Vernunft befördert. Schicksale widerstreiten dem Intereße der Vernunft.

Denn nehme ich sie an, so muß ich dem Gebrauch der Vernunft entsagen; auch wieder die practischen Maximen, die mit dem Willen in Verbindung sind, ist das Schicksal, z. E. der Mohomedanismus, daß das Leben vom blinden Schicksal abhängt, daß jedem Menschen noch vor seiner Geburt bestimmt worden ist, wie lange er leben soll. 5

225 / *Fatum* bedeutet ein einmal ausgesprochenes. Das Schicksal ist eine blinde Nothwendigkeit ohne Gesetz. Die Natur Nothwendigkeit ist doch nach Gesetzen; nach dieser ereignen sich die Begebenheiten in der Welt. Die blinde Nothwendigkeit ist das *contrarium* vom Zufall. Aber davon, daß etwas ohne alle Gründe und Ursachen 10 doch nothwendig sein soll, haben wir nicht den geringsten Begriff. Denn wir finden darin gar nichts widersprechendes, daß etwas auch nicht geschehen wäre. Etwas aus dem Schicksal erklären wollen, ist widersinnisch, denn daß ich mich auf das Schicksal berufe, heißt eben, daß ich etwas nicht erklären kann. Wenn wir etwas thun, 15 sofern es aus physischen Ursachen herrührt, so müssen wir das aus den Gesetzen der Natur und nicht aus der Spontaneität erklären, sonst kämen wir auf intelligible Gründe, die zum *mundo Noumenon* gehören; und das wäre *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, das findet nur in moralischen Verhältnissen statt. Zum *Mundo noumeno* gehören die 20 *intelligentia* (Wesen von Verstand und freie Wesen, und so auch der Mensch.) Der Autor fängt hier an, vom *ente extramundano* zu reden. Ist diese Welt ein zufälliges Wesen, so ist sie *causatum alterius*. Daß sie aber zufällig sei, kommt daher: *mundus noumenon* ist ein *Totum* von Substanzen, welche mit einander in *commerecio* stehen. 25 Vermittelst dieses *commerecii* hängen die Substanzen wechselweise von einander ab. Die Substanzen haben also kein nothwendiges Dasein. Denn absolutes nothwendiges Dasein setzt ein unabhängiges Dasein voraus. Das hat aber nun die Welt nicht. Demnach ist sie von einem anderen Wesen abhängig. Dieses Wesen gehört nicht zu 30 der Welt, denn sonst wäre es zugleich Ursache, indem es die Welt hervorgebracht hätte, aber auch zugleich Wirkung, indem es zugleich mit zu der Welt gehörte; das geht aber gar nicht an. Denn Ursache und Wirkung müssen unterschieden sein. Demnach muß auch die Welt als Wirkung von ihrer Ursache unterschieden sein. Also ist 35 die *causa mundi* ein *ens extra mundanum*.

*Causa mundi* est *ens super mundanum*, da *causa nobilior* ist als der *Effectus*, indem in ihr *causalitact* noch mehrerer und anderer *effectuum* liegt.

Was nothwendig ist, kann für sich bestehen oder ist isolirt; das  
 ens extra mundanum ist daher auch isolirt. Es kann zwar in andre  
 Substanzen wirken, aber andre Substanzen können nicht zurück-  
 wirken. Die Sinnen Welt ist gewiß zufällig, denn die Erscheinungen  
 5 sind ia an sich selbst nichts. Die nächste Ursache von der Sinnen  
 Welt ist mundus Noumenon, den wir itzt nicht kennen, in den wir  
 aber nach unserem Tode als in eine ganz andere Welt kommen  
 können. —

### / Zweiter Abschnitt.

226

## 10 Von den allgemeinen Theilen oder Monadologie.

### Erstes Capitel

#### Von den allgemeinen einfachen Theilen

Der Egoismus ist, wenn iemand behauptet, es sei außer ihm nichts  
 vorhanden, sondern alles, was wir sehen, sei bloßer Schein; und der  
 15 dies behauptet, ist ein Egoist. Der Egoismus kann dogmatisch, auch  
 sceptisch sein. Den Sceptizismus haben manche im Ernst behauptet,  
 und das geht auch an, wenn man nehmlich behauptet, daß alle  
 Gründe dawieder noch nicht hinreichend sein. Der Egoist sagt: Im  
 Traum stelle ich mir auch eine Welt vor, und bin in derselben, und  
 20 gleich wohl ist es nicht so. Kann es nun nicht im Wachen auch so  
 mit mir sein? Aber dagegen ist dies, daß die Träume doch nicht  
 mit einander zusammenhängen, sondern ich bald dieses, bald ienes  
 träume, die Erscheinungen im Wachen aber nach allgemeinen Regeln  
 zusammenhängen. Der Egoism ist ein bloßes Problem, welches gar  
 25 keinen Grund vor sich hat, — aber auch dennoch sehr schwer zu  
 beweisen und zu widerlegen ist. Durch Erfahrung kann ich den  
 Egoisten nicht widerlegen, denn diese lehrt uns immediate nur  
 unser eigen Dasein. Mediate erfahren wir wohl durch die Sinne,  
 daß andre Dinge da sind; aber der Egoist sagt, es liege in diesen  
 30 Sinnen bloß der Grund, daß wir die Erscheinungen gewahr würden.  
 An sich selbst aber wären sie nichts. Da man also auf dieser Seite  
 nichts ausrichten kann, so braucht man moralische Beweise, und  
 zwar folgenden: Der Mensch ist eingeschränkt, also zufällig. Dem-  
 nach muß er eine Ursache haben. Diese höchste Ursache muß un-  
 35 eingeschränkt sein, weil sie von nichts abhängt, und sie also auch



durch nichts eingeschränkt werden kann. Also kann man nicht vermuthen, daß man ganz allein da sein sollte.

Dem Egoismus ist der Dualismus (Pluralismus) entgegengesetzt. Der Dualist glaubt denkende Wesen und Körper außer sich. Ueberhaupt ist er so ungereimt, daß es sich wol keiner niemals wird einfallen lassen, diesen Irrthum im Ernst zu statuiren, wenn er auch unwiderleglich wäre. 5

227 / Der Idealismus ist, wenn man sich vorstellt, daß außer einem zwar denkende Wesen, aber keine Körper vorhanden wären. Diesen Irrthum kann man auch weder aus der Erfahrung noch a priori 10 wiederlegen. Denn es ist nicht nothwendig, daß Körper sind. Nun hat man hier auch einen moralischen Grund. Man sagt nehmlich, Gott sei das vollkommenste Wesen und Urheber von mir. Mithin habe er auch meine Sinne, durch die ich stets Körper sehe, geschaffen. Es müßte auch die Illusion, wodurch wir beredet werden, das, was bloß 15 Blendwerk unserer Sinne ist, für etwas zu halten, von Gott kommen. Daß dieser uns aber hintergehen werde, sei nicht zu vermuthen. Dieser Grund ist aber sehr lahm, denn man kann dagegen mit Recht einwenden: daß wir uns selbst betrügen, wenn wir das glauben, was unsere Sinne uns lehren. Es stehe ia vielmehr in unserer Gewalt, 20 dieses zu glauben oder nicht.

Der Idealismus hat auch wirkliche Gründe vor sich und ist daher auch wahrscheinlicher als der Egoismus. Bischof Cloyd in Irland sagte nehmlich: Wenn geistige Wesen so im Commercio wären, daß ihre Körper bloß Effecte ihrer Imagination wären, so würde die 25 Welt durch nichts an ihrem Werthe verlieren. Denn dieser beruhe eigentlich auf den denkenden Wesen. Daher sei es also unnütz, eine Körperwelt anzunehmen nach dem Grundsatz: *Entia non sunt sine necessitate multiplicanda*. Bischof Berkeley in Irland ging noch weiter, denn er behauptete, daß Körper so gar unmöglich sind, weil man 30 sich, wenn man sie annehme, immer widerspräche. Dies ist der dogmatische oder grobe Idealismus, daß außer uns keine Körper existiren, sondern daß die Erscheinungen nichts wären und bloß in unsern Sinnen und unserer Einbildungskraft lägen. Es giebt aber auch einen critischen oder transcendentalen Idealism, wenn man 35 annimmt, daß die Erscheinungen an sich selbst zwar nichts sind, dabei aber doch wirklich etwas unbekanntes zum Grunde liegt. Das hat seine Richtigkeit.

Materialismus ist, wenn man annimmt, daß alles material sei. Diese Hypothese nehmen viele im ganzen Ernste an. Zwischen Materie und material ist ein Unterschied. Material ist das, was pars constitutiva einer Materie ist oder sein kann, und Materie ist das  
 5 extensum, das aus solchen partibus besteht, oder ein undurchdringliches Ganze. Der also behauptet: die Materie bestehe aus einfachen 228 Theilen oder Monaden, der behauptet auch, daß diese Theile zwar nicht Materie, aber Materialia sind. Wenn ich also sage: die Seele ist einfach, so kann ich daraus noch nicht beweisen, daß sie im-  
 10 material sei, und materiale von immaterialen Monaden unterscheiden. Nein, wenn die Seele einfach ist, so kann sie auch material sein, deswegen aber braucht sie noch nicht Materie zu sein. Wenn die Monaden der Körper auch wirklich sind, so müssen sie so gut als die Seele eine Vorstellung haben, welches auch Leibnitz behauptet.  
 15 Die Seele wäre denn auch eine solche Monade, also material. Bestünden also die Körper aus einfachen Theilen, so hätte der Materialist nicht unrecht. Die Gründe, woraus Leibnitz das Dasein der Monaden und ihre Vorstellungskraft herleiten wollte, sind: Welt, sagt er, ist ein Ganzes aus einfachen Theilen oder Monadatum,  
 20 denn was zusammengesetzt ist, setzt etwas einfaches voraus, woraus es zusammengesetzt ist. Es sind also Monaden. Was haben diese nun aber für Kräfte? Alle Kräfte, die wir an den Dingen kennen, gehen bloß auf äußere Verhältnisse, z.E. bewegende Kraft ist bloß Veränderung des Orts, Undurchdringlichkeit zielt auf Beharrlich-  
 25 keit im Ort. Diese innre Realitaeten müssen doch sein, ob wir sie gleich nicht kennen. Sie müssen die Ursachen der äußern sein. Diese innre Kräfte aber können wir an keinem Dinge als an unserer Seele gewahr werden. Denn wir können sie nicht durch den äußern, sondern bloß durch den innern Sinn wahr nehmen. Und da finden wir, daß  
 30 ihre innere Kraft das Denken sei, woraus das Wollen, Lust und Unlust entspringen. Da nun die Monaden auch einfach wie die Seele sind, so können sie auch vires repraesentatives haben und ihr Einfluß kann bloß modificatio virium repraesentativarum sein. (Sie können auch facultatem appetitivam haben, die der repraesentativae  
 35 gemäß ist.) Demnach haben die Monaden Vorstellungskraft von allen Theilen der Welt, durch die sie afficirt werden. Weil sie aber nicht allein sind, sondern mit andern Monaden immer verbunden sind, so werden sie dadurch an ihrer Vorstellungskraft gehindert und haben daher dunkle Vorstellungen, sind sopitae, sehlummernde Monaden.

Dadurch sind sie von der Seele unterschieden. Leibnitz verstand hier auch wirklich bloß mundum Noumenon, nur er hat sich nicht recht deutlich ausgedrückt.

Das ist nun die berühmte Monaden Lehre des Leibnitz. Sie ist aber ein bloßes Hirngespinnst. Denn Leibnitz hat hierbei den Fehler 5 begangen, daß er Mundum Noumenon und Phaenomenon mit ein-  
 229 ander verweehselt hat, denn das gilt / nur vom Mundo Noumeno, daß die Körper aus Monaden bestehen. Aber von diesen wissen wir nichts als den bloßen Namen. Die Natur derselben aber kennen wir nicht. (In Ansehung des Mundi Noumenon bestehen die Körper aus 10 einfachen Theilen. Denn wenn ich die Zusammensetzung des compositi substantiale aufhebe, so bleiben doch die Theile übrig. Da diese alsdenn nicht zusammengesetzt sind, so müssen sie einfach sein. Beim Mundus Phaenomenon aber ist es anders. Wenn ich hier die Zusammensetzung aufhebe, so bleibt mir nichts übrig. Denn 15 Raum und Zeit sind hier das Wesentliche der Zusammensetzung; ohne diese kann mir kein Ding ersehenen.)

In Ansehung des Mundi Phaenomenon aber ist es offenbar falsch. Denn alle diese Schlüsse, sowohl die des Leibnitz, als auch der Materialisten aus diesem Satz des Leibnitz, fallen durch folgenden Satz 20 übern Haufen: die Materie, oder vielmehr die Erseheinungen derselben in der Sinnen Welt, bestehen nicht aus einfachen Theilen, denn 1stens kein Theil des Raums ist einfach, 2tens, aus soviel Theilen der Raum besteht, den der Körper einnimmt, aus soviel Theilen muß auch der Körper bestehen. Daher ist der Körper ins 25 Unendliche theilbar, weil der Raum ins Unendliche theilbar ist. Die Körper selbst können vielleicht aus einfachen Theilen bestehen, aber nicht die Erseheinungen, denn sie sind nicht die Körper selbst. Nun kann ich sagen: denkende Wesen sind einfach. Materie ist aber nicht einfach, auch nicht das materiale. Demnach sind die Seelen immate- 30 rial. Die Impenetrabilitaet gehört zur Physie.

Leibnitz und der Autor unterscheiden mathematische und physische Punkte. Diese sind die Monaden, iene die Oerter im Raum. Sie sagen: alle Monaden sind einfach, mithin nicht im Raum, sonst wären sie theilbar. Mithin sind sie Punkte, die untheilbar sind. Aber 35 der Raum nun besteht nicht aus Punkten. Daher besteht auch das, was im Raum ist, nicht aus Punkten.



## 2tes Capitel. Vom ersten Ursprunge der Körper.

Der Autor redet itzt von der ersten Möglichkeit der Erzeugung der Körper und beweist hier a priori verschiedene Sätze. (Hier wird nicht die physische, sondern die metaphysische Möglichkeit ver-  
 5 standen. Der Autor erklärt die Möglichkeit eines Körpers als eines monadati — die Veränderung des Raums ist immer reciproque. Von einem Schiff, das nach Pillau geht, sage ich: es bewegt sich dahin. Aber ich kann auch eben so gut sagen: Pillau bewegt sich zum Schiff immer näher als das Schiff zu ihm. Das kann strenge  
 10 erwiesen werden. und daraus kann ich auch die Möglichkeit des Commercii a priori erweisen. Der Autor / sucht die Möglichkeit 230 der Bewegung aus der vi repraesentativa zu erklären. Es ist aber schlechterdings, unmöglich zu beweisen, daß dasienige, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist, eine Ursache sein kann von dem, was  
 15 ein Gegenstand des äußern Sinnes ist.) (Von der Bewegung kann kein Begriff a priori gegeben werden, weil dabei nothwendiger Weise was empirisches zum Grunde liegt. Materiale ist entweder das, was Materie oder was wenigstens pars constitutiva materiae ist. Diejenigen, die die menschliche Seele zur Monade machen, können die  
 20 Schwierigkeit nicht haben, die daraus folgt, daß viele Seelen einen Körper ausmachen; unsere Elemente sind die Grundtheile des Körpers. Elementa qualitativa sind diejenige Grundtheile, die sich nicht mehr auflösen lassen in Elemente verschiedener Art. Elementa quantitativa sind diejenigen Grundtheile, die gar nicht mehr getheilt  
 25 werden können; sie heißen Atomi.)

Der Satz, daß Substanzen wechselseitig ineinander einfließen durch Actio, und Reactio ist, wol recht. Er kann aber nur in der Physik aus Erfahrungen, keineswegs aber in der Metaphysik a priori erwiesen werden. Die Ausdrücke bellum omnium contra omnia etc.,  
 30 sind unschicklich. Es bedeutet nur Harmonie, z. E. der Kutscher wirkt auf die Pferde, und die Pferde wirken auf den Wagen und ziehen ihn fort. Aber reactio ist eine entgegengesetzte Wirkung, ein Widerstand. Der Autor will das hier a priori aus dem Nexu der Substanzen beweisen, aber daraus fließt nur das commercium. Der Autor aber  
 35 irrt sich, indem er reactio und Impediment für recipivitaaet hält.

Nun will er auch a priori beweisen, daß die Monaden zusammenhängen. Wie kann ich aber a priori einsehen, daß die Substanz eine Kraft hat? Die Berührung ist nur eine Art der immediaten Wirkung

und Gegenwirkung vermöge der Impenetrabilität. Diese ist aber ein Physischer Begriff.

Ueberdem ist die Anziehung ganz verschieden, da ein Körper in den anderen so wirkt, daß der andre in den Raum, in welchem der wirkende ist, eindringen will. Der bei der Berührung gehört nicht 5 hierher, sondern kommt der Materie zu und beruht auf der Undurchdringlichkeit. Diese können wir nur a posteriori beweisen. Immediate Wirkung ist ein Verstandes Begriff. Der Autor hat es daher ganz schlecht bewiesen.

Atomus (indivisibile) ist entweder absolute oder mathematice talis, 10 welches aus keinen Theilen mehr besteht, sondern einfach ist; oder 231 physice talis, / welcher durch keine Chymie weiter getheilt werden kann, ob er gleich doch noch aus Theilen besteht.

Atomus absolute talis wäre eine Monade, und das ist nicht anzunehmen — Atomus physicus ist aber von allen Physicern ange- 15 nommen. Die Figur, sagen sie, mache die Differentiam specificam aus und könne nie aufgelöst werden. Denn wenn sie zu Monaden aufgelöst würden, so würde auch ihre Figur aufhören müssen; mithin würde unter ihnen gar kein Unterschied mehr sein und alle Mannigfaltigkeit in den Dingen in der Welt würde aufhören. Nun 20 aber sehen wir, daß Gold Gold bleibt, wenn es auch in die subtilsten Theile aufgelöst ist.

Die Principien, die die Atomos physicos zu den ersten Grund Theilen annimmt, ist Philosophia pigrorum.

Die die Phaenomena aus Corpusculis (unsichtbaren Theilen) er- 25 klärt, ist Philosophia corpuseularis (Corpuseula sind atomi physici. Nach Cartesius Hypothese sind sie untheilbar und machen die Verschiedenheit der Materie aus) (Bei ihm sind die atomi auch der Grund Stoff des Körpers. Körper ist das, dessen Schranken des Raums der Materie bestimmt sind.). Diese nehmen Gaßendi, Cartesius etc. etc. 30 an. Atomistica des Epieurs ist damit einerlei, nur daß er dabei ein vacuum oder inane annahm.

Der die Erseheinungen aus Monaden erklärt, ist Atomista Metaphysicus, und der sie aus den Corpusculis oder atomis physicis erklärt, ist Atomista physicus.

Ignava ratio nannten die Alten das, wenn man von der ratione proxima gleich ad remotissimam geht, ohne die rationes intermedias zu berühren. Wenn man die Erklärung aller Begebenheiten sogleich auf Gott bezieht, ohne den nächsten natürlichen Ursachen nachzuspüren.

## Drittes Capitel. Von der Natur der Koerper

Die obiectiven Principien sind die allgemeinen Vernunft Gründe, warum die Dinge geschehen sollten (Natur ist das Dasein des Dinges, sofern es nach allgemeinen Gesetzen innerlich bestimmt ist.) Wir können nicht einsehen, wie ein einziges erschaffenes Wesen die Dinge an sich selbst erkennen kann. Wir würden die Dinge nicht erkennen, wenn wir sie nicht durch die Handlung erkannten. Das sind die dynamischen Grundsätze der Natur. / Der Grund der Bestimmbarkeit der Erscheinung muß im Verstand liegen, auch der Grund der Bestimmbarkeit des Wesens. Ihrem Wesen nach sind sie bestimmt in Raum und Zeit. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln; ohne diesen ist keine Erfahrung. Wir müssen also Natur Gesetze vor der Erfahrung voraus schicken, die der Verstand giebt. Raum und Zeit machen die Erscheinung und so auch die Natur Gesetze der Erfahrung möglich. — Unser Verstand schreibt daher der Natur Gesetze vor. Man sagt aber: wo werden sich aber die Dinge nach meinem Verstand richten? Die Erscheinungen können nicht Erfahrungen werden, wenn sie nicht dem Verstand gemäß sind. Das bedeutet dieses bloß. Diese heißen also die obersten dynamischen Grundsätze. — Der Verstand schreibt nicht alle Gesetze der Natur vor, oder sieht sie ein, sondern bloß die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören. 1. Nur die Substanz beharrt, und die Zustände wechseln. 2. Was geschieht, hat eine Ursache. 3. In allen Erscheinungen ist keine Wirkung ohne Gegenwirkung). Die Natur ist nun das erste allgemeine innre obiective Princip alles dessen, was zum Dasein der Caußalitaet eines Dinges gehört. Dadurch ist es vom Wesen unterschieden, welches das innre Princip der Möglichkeit eines Dinges ist. Natur ist das erste Princip, und also keinem andern subalternirt, z. E. der Grund der Erfindungen ist Nachdenken. Dieses kommt wieder aus dem Verstande; dieses wieder aus dem Bewußtsein, und dieses ist die Natur.

Natur ist ferner ein allgemeines Princip, woraus ich alle Dinge erklären kann. Endlich ist es auch ein inneres Princip, welches in den Dingen selbst angetroffen wird. Dadurch ist es von einem Wunder unterschieden. Dieses ist auch ein Princip, aber ein äußeres; z. E. wenn ein Kranker durch seine Natur gesund wird, so kommt das von ihm selbst, von dem Bau seines Körpers her. Wird er aber durch ein Wunder kurirt, so kommt das von einer andern Ursache außer ihm her.



Die Natur ist endlich das Princip vom Dasein der Dinge. Dadurch ist es genau von der Möglichkeit unterschieden. Diesen Unterschied haben auch scharfsichtige Männer außer Acht gelassen, wie z. E. Reimarus die Natur durch wesentliche Kraft erklärt, welches falsch ist. Denn zur Natur gehören Kräfte, weil zur Natur Wirklichkeit gehört. Ist aber eine Substanz wirklich, so hat sie, insofern sie der Grund von etwas anderm sein kann, Kraft. 5

Zur Natur gehören aber auch Formale Bedingungen der äußern Kräfte. Z. E. Ein Keil muß, weil er Holz spalten soll, zugespitzt sein. 233 Dieses ist das Formale / bei der Kraft und gehört mit zur Natur des 10 Keils. Was nur möglich ist, hat keine Natur, z. E. ein Triangel. Die Erklärung des Reimarus von der Natur ist also 1. unvollständig, denn zur Natur gehören nicht bloß Kräfte, sondern auch die Verbindung derselben miteinander. Ferner ist sie 2. mit Wesen verwechselt. 15

Alle Obiecte der Erfahrung haben ihre Natur, denn ohne diese ist keine Erfahrung möglich. Erfahrung ist nicht ein Aggregat von Wahrnehmungen, sondern ein nach einem Princip verknüpftes Ganze von Wahrnehmungen. Mithin muß in jedem Dinge ein Princip sein, nach dem die Wahrnehmungen verknüpft werden und dieses ist — 20 Natur.

Natur kann in 2erlei Bedeutung genommen werden. Erstens Substantive oder materialiter. Dieses heißt schlechthin die Natur aller Dinge. Es ist das Ganze aller Naturen, die Einheit aller verknüpften Natur, kurz, die allgemeine Natur aller Dinge, oder das, was alle 25 Dinge mit einander gemein haben.

2 wird Natur auch gebraucht als besondere Natur eines ieden Dinges, oder adjective vel formaliter. Jedes Ding hat seine eigene Natur, nach der es von anderen unterschieden ist, z. E. die Natur des Körpers ist Ausdehnung und Bewegungs Kraft. Die Natur der 30 Seele ist Denken und Wollen etc.

Endlich nennt man auch Natur, und zwar am mehresten, die Ordnung der Dinge nach gewissen allgemeinen Gesetzen.

Es ist vernünftig, alles was in der Welt geschieht, nach diesen Gesetzen zu erklären; man muß das aber auch nicht allenthalben 35 thun, wo es gar nicht angeht. Es ist dies eben so ein großer Fehler, als wenn wir unbekannte Kräfte zum Erkenntniß Grund annehmen. Denn da habe ich eigentlich nichts erklärt. Man braucht die Natur oft als eine Person oder als eine Form, die keine Substanz ist, und

doch dafür gehalten wird. Aristoteles nannte des *Forma substantialis*, und das war auch bei ihm die Seele.

Der Natur sind entgegengesetzt 1. das Ohngefähr. Weil aber alle Dinge Natur haben, so ist nichts von Ungefähr. Es ist alles nach  
5 Gesetzen. Das *Fatum* aber Nothwendigkeit ohne Gesetze, ohne Grund.

Die Freiheit ist auch eine Natur, sofern sie nicht von andern, sondern von sich selbst bestimmt ist. Diese hat der Mensch. Die Thiere bestimmen zwar ihren Instinct, dieser ist aber doch vorher  
10 schon von Gott dazu bestimmt. Den Anfang der Natur (wie der Autor will) Leben, und das Ende Tod zu nennen, / gehört nur für 234 lebendige, nicht aber für leblose Geschöpfe. Das wäre zu symbolisch. *Machina* ist nicht *Corpus secundum leges universales motus mobile*, wie der Autor es erklärt, sondern *secundum leges particulares*. Sonst  
15 wäre ieder Körper eine Maschine. *Mechanismus* ist *modus compositionis* einer Maschine. Er ist das Formale, sowie die bewegende Kraft des materiale Gesetz in der Natur.

Etwas aus der Natur der Körper erklären, heißt physisch, und aus der Natur der denkenden Wesen erklären, pneumatisch. Wenn ich  
20 etwas nicht aus der Natur, sondern aus einer Ursache, die über die Natur geht, erkläre, so ist dieses hyperphysisch erklärt. Geschieht dies aber aus *qualitatibus occultis*, so ist *Hypophysisch*. Der Körper ist in *nexu mechanico*, der aus den bewegenden Kräften kann erklärt werden. Es giebt noch 2erlei physische Erklärungs Arten: 1.  
25 *Philosophia mechanica*, die alle Phaenomene aus der Gestalt und der allgemeinen bewegenden Kraft der Körper erklärt. Dies ist auch *mechanice* oder *physico mechanice* erklärt. Hier erkläre ich nicht den Ursprung, sondern die Veränderung der Bewegung aus schon vorhandenen Bewegungen. Z.E. Man erklärt mechanisch, wie Eßig  
30 Kreide auflöst, dadurch: Eßig hat in seinen Atomis lauter spitze Theilchen, die wie Spieße aussehen. Diese durchbohren nun die Kreide und so wird sie aufgelöst. Diese Kraft, die die Eßig Spieße in die Kreide treibt, kommt von der äußern Luft Wärme her. Wo kommt aber die her? Da sitzen wir. Mechanisch kann man also die  
35 Phaenomene doch nicht erklären.

2. Die Dynamische Erklärungs Art, wenn man gewisse Grund Kräfte annimmt, aus denen man die Phaenomene herleitet. Dicses ist zuerst von Newton erfunden und befriedigender und vollständiger als die vorige. Also mechanisch etwas erklären, heißt etwas nach den

Gesetzen der Bewegung erklären, dynamisch, aus den Kräften der Körper. Bei ieder Erklärung kommt man niemals zu Ende. Die rechte Erklärungs Art ist die physico dynamische, die beide in sich schließt. Das ist die Erklärungs Art der itzigen Zeit. Die erste ist die Erklärungs Art des Cartesius, die 2te die der Chymiker. So erklärt z.E. Cartesius die Anziehungs Kraft der Körper so, daß er eine Materie annahm, die um die Körper flöbe und sie zusammenhielte. Fragt man aber, wo kommt diese Materie her, so kann man sie nicht anders als von Gott herleiten. Newton erklärte diese Erscheinung dynamisch, so daß Gott in die Substanz Kraft gelegt hatte, die Körper an sich zu ziehen.

235

## / Dritter Abschnitt

## Von der Vorstellung des Ganzen

## 1. Capitel

## Von der besten Welt

15

(Im transcendentalen Verstande sind alle Dinge heterogen und mithin kann man in diesem Verstande nicht sagen, daß ein Ding vollkommener sei als das andre. Man muß daher auf eine gewisse Aehnlichkeit der Dinge sehen, und denn kann man den Unterschied machen zwischen dem Guten, Besten und dem Vollkommensten. Gut ist das, was der obiective Grund unserer Wahl ist, denn was der subiective Grund unserer Wahl ist, ist angenehm. Der größte obiective Grund unserer Wahl ist das Beste. Vollkommenheit ist der Grund der größten obiectiven Einheit des Erkenntnißes. So ist das Gute für den Willen, das Vollkommene für den Verstand. Zur größten Vollkommenheit der Welt gehört: 1. Die größte Menge der Substanzen nach ihrer extensiven, intensiven und protensiven Größe. 2. Eine vollständige Verknüpfung derselben nach den Regeln der größten Einheit. Dies letztere gehört vorzüglich dazu und ist das Vornehmste.) Man kann sich denken Summum bonum originarium und derivativum. Die Welt ist das letztere. Denn ein Totum ist immer zufällig und daher caufatum. Hier ist eigentlich von der Vollkommenheit der Welt die Rede. Der Autor hat das mit optimum verwechselt, da es doch davon verschieden ist. Die Vollkommenheit, insofern sie eine Vollständigkeit des Ganzen und wechselseitige Har-



monie und Verknüpfung des Ganzen bedeutet, ist transcendente Vollkommenheit. Hier bedeutet also auch die Vollkommenheit der Welt die Vollkommenheit des Ganzen, welchem kein Theil fehlt, der noch hinzukommen könnte, und das in der besten Ordnung und  
 5 Verbindung steht.

Bei der Vollkommenheit der Welt haben wir also zweierlei zu bemerken: 1. eine Vollkommenheit in Ansehung der Theile oder extensive Größe 2. die Vollkommenheit in der Verknüpfung oder intensive Größe. Keine Welt ist absolute vollständig in Ansehung ihrer  
 10 Theile. Es können noch immer mehr Substanzen hinzukommen; so wie zu ieder Menge noch etwas hinzukommen kann. Die Menge der Theile macht aber nicht die Vollkommenheit aus, sondern nur die Mannigfaltigkeit derselben. Indeßen ist doch ein Größestes möglich, z. E. aus der Menge der Untherthanen in einem Lande kann ich nicht  
 15 sogleich auf die Vollkommenheit des Staats schließen. *(bricht ab)*.

/ Wäre keine Hoffnung zum künftigen Leben, so würde der Laster- 236 hafte, welcher durch allerlei Mittel und Ränke sich in den Besitz der irdischen Glückseligkeit zu setzen suchte, der glücklichste sein.

Daher sieht man, daß die Metaphysik aus diesem practischen  
 20 Intereße unserer Vernunft zuerst entstanden sei.

Der Nutzen der Metaphysik ist

2. Logisch, indem sie unsern Verstand erweitert, denn indem wir die Begriffe unseres Verstandes zergliedern, so klären wir ihn dadurch auf. Aber dieser Nutzen ist zu unerheblich, als daß er zur Erfindung  
 25 der Metaphysik könnte Anlaß gegeben haben, und wäre er nur allein, so wäre die ganze Metaphysik entbehrlich.

Um der Physic und Mathematic willen brauchte man die Metaphysik nicht. Denn die Principien der Möglichkeit der Erfahrung sieht man täglich aus der Erfahrung selbst, und den Irrthum in der  
 30 Erfahrung kann ich bald entdecken, wenn ichs wiederhole. Ueberdem so geht die Metaphysik nicht auf die Natur Wissenschaft, sondern über dieselbe. Der Nutzen der Metaphysik überhaupt betrachtet, ist entweder positiv oder negativ. Immer nemlich besteht der positive Nutzen einer Sache darin, wie wir durch sie einige Vollkommen-  
 35 heit mehr erlangen können; der positive Nutzen der Metaphysik also ist die Erlangung einer Kenntniß von Gott und der Hoffnung eines künftigen Lebens. Der negative Nutzen, uns vor Irrthümern zu bewahren.

Der negative Nutzen der Metaphysik ist der größere, indem er in der Abhaltung der Unvollkommenheit besteht. Es ist doch aber wol wichtiger, dem Schmerz abzuhelpen, als sich ein Vergnügen zu verschaffen. Der negative Nutzen der Metaphysik ist auch fast der einzige, denn das Dasein Gottes und die Hoffnung eines zukünftigen Lebens kann ein ieder Mensch bei einiger Betrachtung der Natur und seines Zustandes durch den gesunden Menschen Verstand erkennen und hat also kein speculatives Nachforschen nöthig, welches überhaupt von den wenigsten Menschen geschehen kann. 5

237 Aber dies ist bloß ein practischer / Glaube, bei dem der Mensch durch 10  
 jeden speculativen Zweifel irre gemacht werden kann. Um nun diese speculativen Zweifel und Untersuchungen, die durch den practischen Glauben nicht widerlegt werden können, und unsrer Vernunft doch unentbehrlich sind, aufzulösen, müssen auch speculative Principien entgegengesetzt werden, und dies thut die Metaphysik. Ihr Haupt- 15  
 nutzen ist also, unsre Erkenntniß von Irrthümern zu reinigen und sie davor zu bewahren. Die Hauptzwecke der ganzen Metaphysik sind die Erkenntniß Gottes und die Hoffnung eines künftigen Lebens. Wenn die Metaphysik bloß diese Frage: Ists wahr, daß ein Gott und ein künftiges Leben ist? erörtern wollte, so wäre sie gar nicht 20  
 nöthig, sondern man kann ia dieses nach den Regeln eines vernünftigen practischen Glaubens mit der größten Wahrscheinlichkeit einsehen. Aber sie untersucht vielmehr, ob wir durch bloße speculation zur Erkenntniß Gottes und eines künftigen Lebens kommen können, und wie weit wir das zu thun im Stande sind. Es giebt 2erlei Art, 25  
 eine Wissenschaft zu behandeln, dogmatisch und kritisch. 1. Die dogmatische Methode ist diejenige, wenn ich einige Erkenntniß als unerweißliche Sätze zum Grunde lege und die andern darauf baue. 2. die kritische Methode, wenn ich die Grundsätze selbst nach ihrer Entstehungsart, aus welcher Gemüthskraft sie entsprungen sind, und 30  
 nach ihrer Möglichkeit, wie sie a priori haben entspringen können, untersuche. In der Geometrie verfährt man dogmatisch, so wie auch in andern Wissenschaften, z. E. der Satz: zwischen 2 Puncten kann nur eine grade Linie sein. Dieses ist gar nicht zu untersuchen nöthig, denn man kann es gleich aus der Erfahrung bestätigen. Daher gelten 35  
 auch in der Mathematic indemonstrable Sätze; aber in der Philosophie, besonders Metaphysik, kann man nicht dogmatisch verfahren. Z. E. Wenn ich den Grundsatz annehme: Alles was entsteht, ist in der Zeit, so kann ich daraus viele falsche und unbeweisbare

Sätze schließen und Schlüsse herleiten. Ich kann sagen, wenn alle Dinge in der Zeit sind, so muß die erste Ursache derselben auch in der Zeit sein. Sie muß also auch erst in der / Zeit angefangen haben 238 zu wirken. Warum aber hat sie denn nicht eher wirken können?

5 Dieses ist für den Verstand unauflöslich, und wenn er der Sache noch weiter nachforscht, so fällt er zuletzt in Irrthümer. Daher gehts in der Philosophie nicht an, nach Grundsätzen zu verfahren, weil sie nicht sicher und hinreichend sind, alle daraus gezogenen Folgen zu erklären. Die critische Methode geht nicht auf die Erkenntniß selbst

10 oder aufs Obiect, sondern auf den Verstand. Daher ist sie nicht objectiv, sondern subiectiv. Wenn ich also in der Philosophie einen Grundsatz angenommen habe, so muß ich ihn erst bewiesen haben. Kann ich ihn aber nicht beweisen, so ist er verdächtig und nicht zu gebrauchen. Denn wenn die daraus gefolgerte Erkenntnisse einen

15 Widerspruch faßen, so kann ich denselben nicht heben, weil die Metaphysik über die Erfahrung geht und ich also die Grundsätze nicht nach der Erfahrung prüfen kann. Bei der Metaphysik ist die Critic am unentbehrlichsten, weil man sonst sehr leicht irren kann, da sie keinen Leitfaden, hat indem sie über die Grenze der Erfahrung

20 steigt; daher ist der Nutzen der Metaphysik auch negativ und zwar ist also dieser Nutzen der größte, weil die Critic der Metaphysik am nöthigsten ist. Indem sie also auf Critic gebaut ist und uns vor Irrthümern bewahrt, so ist sie eine Schutzwehr der Religion wieder alle speculativen Zweifel. Wir werden in unserm Vortrage beide

25 Methoden verbinden, zuerst dogmatisch, und es hernach Schritt vor Schritt kritisiren. Denn begleitet die Critic nicht die Dogmatic, so haben wir keinen Probierstein der Wahrheit. Wenn ich z.E. vom Welt Anfange rede, so kann ich dieses doch unmöglich aus der Erfahrung haben, ich kann es auch nie durch Erfahrung bestätigen,

30 sondern dieses geht über alle Erfahrung und ist also eine bloße Idee in meiner Vernunft. — Wie kommt aber mein Verstand dazu und wie weit reicht er? muß ich denn fragen. Es ist sonderbar, daß man diese Fragen noch fast gar nicht untersucht hat. Man hat zwar die Fragen gestellt und untersucht, woher / unsere Begriffe kommen; aber das 239

35 gehört nicht hieher.

In ieder Wissenschaft, die Vernunft Begriffe in sich enthält, stellt man sich eine Metaphysik der Wissenschaft vor, die man von dieser Metaphysik wohl unterscheiden muß. Wenn ich in einer Verstandes Wissenschaft die reine Vernunft Erkenntniß von der empirischen



absondere, so ist diese Sammlung — eine Metaphysik derselben Wissenschaft. Sie ist also das reine Product der Vernunft in den Wissenschaften. Dies ist in einer Wissenschaft sehr nützlich, um die Vernunft Erkenntniß von der empirischen abzusondern, um die Irrthümer desto deutlicher einzusehen. Metaphysik ist der Geist der 5 Philosophie. Sie verhält sich zur Philosophie wie der spiritus vini zum Weine. Sie läutert unsere Elementar Begriffe und macht uns dadurch geschickt, alle Wissenschaften einsehen zu können. Kurz, sie ist die größte Cultur des menschlichen Verstandes.

Geschichte der Metaphysik

10

⟨bricht ab⟩

**Metaphysik Arnoldt**

**(K 3)**





**Bemerkungen über Metaphysic**

**nach Baumgarten**

**aus dem Vortrage des**

**Herrn Prof. Kant**

**pro 1794/95**



/ 1.) Die Metaphysic gehört zum materiellen Theil der Philosophie, 1  
oder begreift ihn vielmehr unter sich, und beruhet daher, da sie  
wirkliche Objecte voraussetzt, auf Gesetzen, d. i. auf Erkenntniß  
Gründen (principiis) deßen, und über dasjenige, was zum Daseyn  
5 der Dinge gehört. Von ihr scheidet sich daher der bloß formelle Theil  
der philosophie, oder die in der Logic vorgetragene Gesetze des  
Denkens, ab, da diese von den objecten selbst abstrahiret. Sie unter-  
scheidet sich schon dadurch von der Mathematic, da diese nicht so,  
wie die philosophie, auf Gesetze der Erkenntniß der Dinge, sondern  
10 auf gemachte Begriffe der Dinge durch die Construction derselben  
beruht.

Die metaphysischen Erkenntniße müssen daher schlechthin Vernunft Erkenntniße seyn, so a priori entstehen, durch reine Vernunft Begriffe, d. i. die principia oder Erkenntniß Gründe sind so be-  
15 schaffen, daß man mit der Erkenntniß selbst die Notwendigkeit  
deßen verbindet, was man erkennt, und die Begriffe sind auf Gegen-  
stände gerichtet, die nicht nur von aller Erfahrung unabhängig er-  
kannt werden, sondern die auch nie ein Gegenstand der Erfahrung  
möglicher Weise, werden können. ZE. Gott, Freiheit, Unsterb-  
20 lichkeit. Sie differiren also e diametro allen empirischen Erschei-  
nungen, und / daraus abgeleiteten Grundsätzen: die Metaphysic hat 2  
also keine principia a posteriori, sondern nur allein a priori: sie sind  
gegeben und werden durch die Vernunft allein erkannt, nicht aber  
gemacht.

25 Generaliter ist also Metaphysic das System der reinen Philosophie,  
und also, um den specifischen Unterschied von allen empirischen  
Erkenntnißen auszudrücken, sowie um sie von der reinen Mathe-  
matic abzuschneiden, ist Metaphysic das System der reinen Vernunft-  
Erkenntniße durch Begriffe. Die Gegenstände derselben sind der  
30 materielle Theil der philosophie, nemlich physic und ethic, d. i. die  
Gesetze der Natur und der Freiheit. Daher theilt sie sich ab in

a.) Metaphysic der Natur, d. i. die Erkenntniß der Beschaffen-  
heit der Objecte ex principiis a priori.

b.) Metaphysic der Sitten, d. i. die Erkenntniß der Regeln oder  
35 Bestimmungs Gründe unserer Handlungen ex principiis a priori.

Man nennt sie auch *physicam generalem*, weil sie nur aus *principiis a priori* erkannt wird. Die Erkenntniß der Natur oder Naturlehre überhaupt ist nemlich entweder Körperlehre, so in specie Naturlehre heißt, insofern sie ein Gegenstand des äußern Sinnes ist, oder Seelenlehre, insoweit sie ein Gegenstand des innern Sinnes ist, und mithin von allen körperlichen Veränderungen abstrahirt.

Sie ist hierbei indeß ganz verschieden von einer empirischen Sitten- oder Naturlehre.

Hier bestimmen sich die Regeln der Erkenntniß aus der Erfahrung nach Maaßgabe der Erscheinungen, die Sitten oder Natur gelie/fert haben, um *principia* daraus abzuleiten: z. E. die Gesetze der Policey sind Sitten Gesetze, so aber pragmatisch, oder vielmehr practisch, die Gesetze der Sicherheit und der Gemächlichkeit des Lebens bestimmen. Ferner die Naturlehre der Chemisten. Deren *principia* sind offenbar auf Erfahrung gebauet, und daraus erkannt. So kann auch die Naturlehre *ex principiis a posteriori* erkannt werden. Aber von allen diesen Arten der Erkenntniße ist das metaphysische Erkenntniß ganz verschieden: es beschäftigt sich gar nicht mit den objecten wie sie sind, da dadurch die Nothwendigkeit der Erfahrung, wenn Metaphysic darauf gebauet wäre, nicht eingesehen werden würde. Ebenso wenig legt sie die Anschauungen *a priori* zum Grunde, aus welchen die Mathematic allein ihre Vernunft-Erkenttniße bauet: nemlich auf Raum und Zeit. Die definition des Verfassers (§ 1.) die aus dem Wolf genommen ist, ist darin falsch, daß er *prima principia cognitionis* zur Metaphysie verlangt, denn das kann doch nur bedeuten, die ersten Begriffe in der Abstraction derselben, mithin in der Reihe der Begriffe: hiernach würde die Metaphysie sich aber nur mit dem Begriff von einem Dinge beschäftigen, da dies der höchste Begriff der Vernunft ist, und müßte dann herunter steigen: beym herunter steigen ließe sich aber nicht bestimmen, Anfang und Ende, und welches der erste oder letzte Begriff seyn soll: und dann würde sich damit jeder empirische Begriff verbinden, welches aber fehlerhaft ist, indem er außer den Gränzen der Metaphysie liegt, z. E. *ens — substantz — composition*, dagegen *Corpus* ist schon ein empirischer Begriff im Raume.

Es wäre so, als wenn man die Geschichte nach Zeiträumen abschneidet: man könnte dann z. E. die alte Geschichte aufs 1ste Saeclum oder bis auf den heutigen Tag extendiren.



Der Begriff — erste Gesetze — ist also zu unbestimmt, indem alle reine Vernunft Erkenntniße durch Begriffe hierher gehören; ohne daß man sie die ersten nennen kann.

2.) Dem Wortverstande nach ist Metaphysic eine Wissenschaft der Natur, die sich auf den rationalen Theil und darauf einschränkt, insoweit sie ohne Erfahrung erkannt werden kann. Die Meta-physic ist physic über die empirische Erkenntniß der Natur hinaus: hier erwartete man ein großes Feld, ohne es zu bestimmen, oder seinen Grenzen nach bestimmen zu können. Man traf hier drey Objecte, die über die Grenzen der Natur Erkenntniß lagen, und blos a priori, oder durch die menschliche Vernunft allein erfunden und erkannt wurden. Dies sind

1.) Gott, d. i. der erste Anfang aller Dinge.

2.) Freiheit, d. i. ein von allem Natur Einfluß unabhängiges Vermögen des Menschen, mit Widerstreben gegen alle sinnliche / Antriebe und Kräfte der Natur, der Vernunft gemäß zu handeln.

3.) Unsterblichkeit, d. i. der Gegenstand der Untersuchung des Verstandes, inwiefern die Seele, als ein eignes Wesen, den physischen Menschen überleben werde.

Alle drey sind reine Vernunft Begriffe, die sich in der Erscheinung schlechthin nicht darstellen laßen, die mithin blos gedacht werden können. Sie kann man daher übersinnliche Gegenstände, Noumena d. i. Gegenstände des Verstandes, nennen, und sie den phaenomenis opponiren.

Der Versuch nun, diese Gegenstände näher zu untersuchen, war die Entstehung der Metaphysic. Nicht war also der Zufall der Grund des Ursprunges. Man giebt vor, daß der Stifter der Metaphysic, Aristoteles, nicht die Absicht gehabt habe, ein System reiner philosophischer Erkenntniße, die über die physic hinausliegen, zu schreiben, auch nicht geschrieben, sondern daß er verordnet habe, etwas metaphysicam, i. e. post physicam, zu heften. Es ist dies so leere Erzählung, als die von der Entstehung des termini philosophie, danach Pythagoras sich nicht sophon, sondern nur einen philo-sophon nennen wollte. Es lag wohl in der Natur der Dinge selbst, daß man um nähere Entwicklung dieser übersinnlichen Gegenstände sich bemühte. Nur auffallend ist es, daß der Mensch (und / jedem Menschen ist dies angebohren) ein Interesse daran fand, und noch findt. Denn zur Erweiterung der empirischen principia, der Wissenschaft der empirischen physic, trägt die Metaphysic nichts bey: die Kenntniß ist

in Ansehung der physie ganz unnöthig, indem die principia der metaphysie ganz beyseite gesetzt, und von ausgemachten Erscheinungen ausgegangen wird, und die daraus abgeleiteten Grundsätze sind hinlänglich um alles daraus zu erklären. Die Erfahrung bestätigt z.E. die rationalen Sätze: bey allen Veränderungen vergeht nie die Substanz, sondern nur die Form der Dinge, oder: jede Veränderung hat ihre Ursache; so sehr, daß man sie bloß annimmt, ohne auf ihren Grund zu forschen, und man wird schon durch die Erfahrung von ihrer Wahrheit unter allen Umständen gewiß. Dagegen ist es gewiß, daß alle unsere sinnliche Erkenntniße auch nur sinnlich bedingt sind, mithin so, wie die Dinge selbst veränderlich, und zufällig-gewiß. Darin liegt der Grund, daß der Mensch insofern keine Befriedigung für seine Vernunft dabei findt, als er sein summum bonum, d. i. den höchsten Endzweck aller seiner Zwecke, den höchsten Grad der Würdigkeit glücklich zu seyn, mit der größten Sittlichkeit verbunden, zu erkennen und zu erreichen sich bemüht. Dieser Gegenstand seiner Bemühung liegt über die Natur hinaus, / er kann alle seine empirische Kenntniß nicht für hinlänglich dazu finden, er muß ihn bloß durch die Vernunft in den Gesetzen derselben finden: er fühlt es als nothwendig, daß dies für die Vernunft allein der höchste Zweck und Bestimmung sey: er mag z.E. seine Untersuchung auf Bestimmung von Pflicht und Recht, auf Belohnung seiner Handlungen in jenem Leben, auf Bestimmung seiner selbst usw. richten; und hierin liegt der Grund, daß Metaphysie schlechthin cultivirt werden muß, weil sonst der ganze Zweck aller theoretischen und practischen Vernunft Erkenntniße nicht erfüllt werden kann. Daher ist es auch gewiß, daß jeder Mensch sich mit seiner eignen Metaphysie beschäftigt, und darüber eigentlich kein Zweifel ist, an metaphysica enucleanda sit; dagegen auf die Methode kommt es an, wonach sie behandelt wird. Daher alle Verächter der Metaphysischen Wissenschaften sich darin selber strafen, daß sie die Wissenschaft selbst verachten, und doch ihre eigne Methode schätzen, über übersinnliche Wahrheiten zu denken. Kurz, ohne Metaphysie kann kein Mensch seyn.

3.) Die Critic der reinen Vernunft ist die Propaedeutic zur transzendentalphilosophie.

Man nennt nemlich eine Wissenschaft, die sich mit der Möglichkeit beschäftigt, ein Erkenntniß a priori einzusehen, die Critic der reinen / Vernunft. Alle Erkenntniße der Vernunft, und die unab-

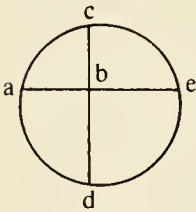
hängig vor aller Erfahrung a priori gedacht werden, gehören hieher, sie mögen mathematische oder philosophische Gegenstände betreffen, z.E. alle Veränderung muß ihre Ursache haben.

Die erkennende Vernunft steht hier als subject in Ansehung ihres  
 5 Vermögens vor dem prüfenden Richterstuhl darüber, in wie weit sie sich in Ansehung dergleichen Erkenntniße beschäftigen kann, die critic der reinen Vernunft ist dabei als eine höhere Logic anzusehen, indem sie der Vernunft Regeln an die Hand giebt, wie sie objecte a priori erkennen soll, und diese Regeln sind nichts als principien a  
 10 priori: sie ist also von der Logic selbst darin verschieden, daß diese von allen Objecten abstrahirt, und die Regeln des Denkens überhaupt angiebt. Sie heißt Critic, weil sie nicht dogmatisch verfährt, sondern sich auf die Untersuchung der Irthümer und Prüfung unserer angemaaßten Urtheile einläßt. In specie ist also diejenige Philosophie,  
 15 die sich mit der Möglichkeit der Erkenntniße a priori in unserer Vernunft beschäftigt, die Critic der reinen Vernunft; das System derjenigen Erkenntniße selbst aber, welche die elemente der reinen Vernunft enthalten, ist transcendental-Philosophie, die also von der Critic darin differirt, daß diese die Möglich/keit, a priori zu erkennen 9  
 20 untersucht, die transcendental Philosophie dagegen den objectiven Inbegriff aller derjenigen Erkenntniße vor Augen hat, die a priori erkannt, und die als elementa oder erste principien unserer Erkenntniß angesehen werden. Man nennt die transcendental Philosophie auch Ontologie, und sie ist das product der Critic der reinen Vernunft.  
 25 4.) Alle Begriffe sind erworben, aber nicht alle von den Sinnen. Das Vermögen dagegen, Begriffe durch Entwicklung der Merkmale zu erwerben, ist angeboren. Z.E. der Haase sucht beym Verfolgen den Hund zu überlisten, der Hund lernt durch Übung die Kunstgriffe des Haasen, und sucht ihm überlegen zu werden. Hier sind freilich  
 30 keine Begriffe anzunehmen, da Thiere kein Vernunft Vermögen haben, aber der Instinct bildet durch die vielen ähnlichen Fälle eine Erfahrung, die dem Hunde zur Richtschnur dient. Begriffe setzen ja schon Vorstellungen von Objecten voraus, und sind von den Merkmalen abstrahirt, sie können also nicht angeboren seyn, sondern  
 35 werden erworben, oder gemacht, dies kann aber nicht anders als durch das Vermögen der Seele geschehen, so hiebei operirt.

Es war indeß bey dem allen ein großes Problem:

ob viele Begriffe uns angeboren, oder ob alle Begriffe sive / a priori sive a posteriori erworben wären.

Plato nahm die ideas eonnatas an, Aristoteles dagegen das principium nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu, und vertheidigte nach dem Sinn dieses Principle, daß wir alle Begriffe durch die Sinne erwürben. Plato nahm zwar auch sinnliche Vorstellungen an, aber er schied diese Quelle der Erkenntniß als ungewiß ab von 5 den reinen Verstandes Begriffen als den ideis eonnatis, die er für allein gewis annahm. Plato behauptete nemlich, die Begriffe a priori oder reine Vernunft Begriffe würden blos aus dem fond der Vernunft produciert, und zu deren Bewußtseyn nicht nöthig, Gegenstände der Sinne zu Hülfe zu nehmen, und die Erfahrung bey ihrer Entstehung 10 vorauszusetzen. Es setzten ihn nemlich die mathematischen Wahrheiten und deren so fruehtreiehe Folgen und unumstößliche Gewisheit in Erstaunen, z.E. die Sätze, so man aus der Figur des Zirkels in mathesi pura zog.



Im Zirkel geben alle sich durchschneidende Linien 15 richtige Verhältnisse der Linien, Winkel, Dreiecke, z.E.

$$a:b:e = b:d:e$$

Er nahm an, daß der menschliche Verstand nicht durch sinnliche Wahrnehmung diese Begriffe und Sätze aufgefunden hätte, sondern, 20 daß in dem Menschen ein übersinnliches Erkenntniß Vermögen vorhanden sey, d. i. ein noumenon, so sich Erkenntniße rein abgezogen bilden konnten, ohne die Sinne zu Hülfe zu nehmen. Man kann dies 11 Vermögen und das Erkenntniß ver/möge deßelben wenigstens übersinnlich nennen. Nur seine hypothese war mystisch. Er legte 25 nemlich eine reine Anschauung des nicht sinnlichen oder = eine übersinnliche Anschauung zum Grunde und nahm an, daß die Seele, ehe sie in die körperliche Verfaßung gerathen, das Vermögen zur Anschauung der Gottheit gehabt, und wenn sie gleich deßen in diesem Leben nicht mehr theilhaftig sey, dennoch ein Bewustseyn jener 30 reinen Verstandes Ideen bey den Menschen erweckt werden könne, und daß dieses Bewustseyn die Quelle der Erkenntniß a priori sey.

Aristoteles nahm dagegen an, daß wir durch die Vernunft allein gar keine Begriffe erlangen könnten, leugnete die ideas eonnatas, und behauptete vielmehr, daß alle unsere Begriffe ihre Quelle nur 35 allein in der sinnlichen reeeption hätten, und mithin durch die Er-



fahrung erworben würden, und leugnete die ideas a priori und statuirte nur sensualia; daher der berühmte Streit über die Gewisheit unserer Erkenntniß.

Die Vertheidiger des noumenon (oder der reinen Verstandes Begriffe, d. i. daß wir durch das reine Vernunft-Vermögen im Stande wären, ohne Erfahrung, Begriffe zu bekommen, die man angebohren nennt) behaupteten: *phaenomenorum s. sensibilium non datur sci/entia* (d. i. die Sinne böten keinen Stoff zur Wahrheit oder Gewisheit des Erkenntnißes, *phaenomena* heißen nemlich alle Erkenntniße a priori, deren Gegenstand möglich ist, *noumena* dagegen Erkenntniße, oder überschwengliche Begriffe, so keinen Gegenstand in der möglichen Anschauung haben.). Die Vertheidiger der *phaenomenorum* lehnten dagegen die reinen Verstandes Begriffe ab: es gebe nur Gewisheit und Wahrheit in äußern Dingen.

Epicur statuirte nur Begriffe, insoweit die Gegenstände derselben sichtbar dargestellt werden konnten — daher er auch eine Gottheit geradehin leugnete.

Die Sceptiker nahmen weder bey Verstandes- noch empirischen Erkenntnißen eine Gewisheit, und die existenz an.

Man muß bey der Frage: an *ideae connatae* existant, zwischen dem *modum acquirendi* und *modum habendi* unterscheiden. Alle Erkenntniß fängt von der Erfahrung an, auch alle Vernunft Erkenntniß kann nicht anders, als aus der Erfahrung erlangt werden. Aber deshalb stammen nicht alle Erkenntniße die wir haben, unmittelbar von der Erfahrung ab. Die Art und Weise, wie uns Erkenntniße beywohnen, oder der *modus habendi*, kann solche Erkenntniße produciren, die nur in der Vernunft abstrahirt von aller Erfahrung gegründet sind. Etwas ähnliches liegt in der Ableitung der *Conceptus originarii* — *derivativi* —; beyde sind, so wie jeder Begriff, ihrer Natur nach *factitii*; / es ist aber wahr, daß die *originarii* ihrem Ursprunge nach nicht auf Erfahrung sondern bloß auf Vernunft gegründet sind.

Um das vorhergehende näher zu bestimmen, und zu erläutern, ist gewiß:

1.) Alle Vorstellungen und Begriffe heben beym Menschen Anfangs von Objecten der Erfahrung an. Dies heißt aber nichts weiter, als: unser Erkenntniß Vermögen muß um Erkenntniße, selbst um Verstandes Begriffe zu erhalten, durch Objecte der Erfahrung erweckt, das *receptions* Vermögen der Sinne in Tätigkeit gesetzt werden.

2.) Alle Begriffe sind erworben, und es kann keine *idea connata* geben. Denn Begriffe setzen ein Denken voraus, werden durch Auffassung der Merkmale, und abstraction des allgemeinen gemacht, oder gedacht. Gedanken entstehen also durch eine vorher vorzunehmende *operatio mentis*. 5

3.) Dem ohnerachtet giebt es Begriffe *a priori*, es giebt *intuitus a priori*, es giebt Sätze und Urtheile *a priori*. So ist der Begriff von Ursache und von *Caussalitet*, d. i. der Beschaffenheit des objects, Ursache zu seyn, ein *conceptus a priori*, die Vorstellung vom Raum ist 14 ein Begriff von etwas, so nicht aus der Erfahrung ab/geleitet werden 10 darf oder daraus entspringt, vielmehr muß man die Vorstellung eines Raumes faßen, ehe man sich ein object innerhalb desselben denkt; diese Vorstellung gründt sich auf eine *intuition a priori*, so vor aller Erfahrung vorhergeht. Der Satz und das Urtheil: *ex nihilo nihil fit* oder, bey allen Veränderungen entsteht und vergeht nichts (*substantielles*), 15 ist ein Urtheil *a priori*. Das criterium aller Begriffe *a priori* von Seiten der Quelle derselben liegt darin, daß sie ihren Ursprung nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Erkenntniß Vermögen der Vernunft selbst hernehmen, mithin beruht die ganze Aufmerksamkeit nur darauf, zu untersuchen, auf welche Art wir dazu gelangen, und fä- 20 hig sind, *a priori* zu erkennen, und dies lehrt, so wie die Schranken des Erkenntnißes, die *Critic* der reinen Vernunft. Es ändert übrigens bey acquisition der Begriffe *a priori* der Umstand nichts, daß wir unser Vermögen zu erkennen auf Gegenstände der Erfahrung anwenden: denn daraus folgt noch nicht die Nothwendigkeit, daß die erworbenen 25 15 Be/griffe auch von der Erfahrung und nicht lediglich aus dem Vernunft Vermögen abstammen müßten.

4.) Die Art, die Begriffe *a priori* zu acquiriren kann man sich, analogice wie im Natur Recht, zwiefach denken.

a.) *originarie*, d. i. insofern die Begriffe *a priori* aus der Natur 30 des Erkenntnißvermögens oder aus dem Vermögen zu denken allein hervorgenommen sind. Z. E. Vorstellung vom Raum. Diese Begriffe sind so wenig durch Erfahrung entstanden, daß sie vielmehr vor aller Erfahrung vorhanden sind, ohne daß man sie jedoch *ideas connatas* nennen kann: vielleicht könnte zu letztern der Begriff von Raum im 35 allgemeinen gehören.

Ist außer der Fähigkeit zu erkennen noch

b.) etwas empirisches beygemischt, der Begriff mithin nicht rein, so ist er *derivativus*.

5.) Sowie es nun gewiß ist, daß wohl kein Erkenntniß vorhanden seyn könnte, davon nicht, obzwar es seinen Ursprung aus der Erfahrung genommen, dennoch in letzterer ein correspondirender Gegenstand vorhanden seyn sollte, durch den sich der Begriff darstellen ließe, so unterscheiden sich demnach die Erkenntniße a priori a.) in sinnliche Erkenntniße vel phaenomena, d. i. alle Erkenntniße a priori, so bey Gegenständen der Sinne dargestellt und angewandt werden können; von diesen geht man über zu den b.) noumena, oder übersinnliche Erkenntniße, reine Verstandes Erkenntniße, davon sich der Gegenstand in der Erfahrung nicht geben und den Sinnen darstellen läßt.

6.) Aus der Verschiedenheit der Quellen, woraus man die Erkenntniße originarie ableitete, entstand die differenz zwischen a.) Empirismus d. i. das Prinzip, alle und jede Begriffe, ihrem Ursprunge nach, als aus der Erfahrung abgeleitet, anzusehen. Man beschuldigt den Epicur dieses principis, wenigstens soviel aus den Werken seiner Schüler erhellt, da man von ihm selbst nichts besitzt. Er nahm an, daß man keinem Begriff Gewisheit beymaßen kann, wovon sich das object in der Erfahrung nicht vorzeigen, und er sich dadurch bewähren ließe. Es folgt an sich hieraus nicht, daß er alle Begriffe a priori bestritt, indem sich von sehr vielen der Beweis in der Erfahrung ergibt. Eine Folge dieses Principis ist, daß man die Metaphysic ganz verwerfen muß, wie man auch den Epicur beschuldigt. Denn die metaphysic muß schlechthin auf reinen Vernunft-Begriffen beruhen, und kann sie, ihrer Quelle nach, daher nie aus der Erfahrung entnehmen; der Irthum des Empirism beruht daher darauf, daß, weil unser Erkenntnißvermögen nur durch Gegenstände der Erfahrung in Thätigkeit gesetzt werden kann, er hieraus folgert, es könne auch kein Begriff existiren und gemacht werden, der nicht seinen Ursprung in der Erfahrung hätte.

b.) Rationalismus, dem princip der Möglichkeit, Erkenntniße a priori sich vorzustellen. Dieses Princip ist der erste Satz aller metaphysischen Wahrheiten.

Zwischen beyden principien, dem empirismus und rationalismus, stand gewißermaßen in der Mitte

c.) der Mysticismus, oder die Voraussetzung eines intellectus intuitivi oder intuitus intellectualis, d. i. die Möglichkeit, daß conceptus a priori mere intellectuales auf unmittelbarer Anschauung des Verstandes beruhen. Diese mystische hypothese nahm also an, daß

der Verstand wie die Sinne operiren, intuitus puros haben könnte; nun läßt sich aber dem Verstande nicht das Vermögen der Anschauung beylegen, das vielmehr allein den Sinnen zukommt, mithin zerfällt diese hypothese des Plato von selbst. Man sagt zwar, der Verstand Gottes sey lauter Anschauung, dies sind indeß Worte 5  
 18 ohne / Begriff, den wir Menschen uns wenigstens von einem anschauendem Verstande nicht machen können, und wodurch man wohl nur die operation des göttlichen Wesens mit dem Denkvermögen des Menschen in Verhältniß hat setzen wollen, es läßt sich aber nicht einmal bey Gott ein analoges Denken annehmen. 10

Das Principle des Plato, daß Menschen nemlich vermöge ihres ehemals beseßenen Vermögens eines anschauenden Verstandes, noch jetzt die Kraft hätten, sich der damahls gehabten Begriffe durch ihren Verstand zurück zu erinnern, beruht wohl auf dem Irrthum, wozu ihn die vortreffliche Klarheit und erstaunende Fruchtbarkeit mancher 15  
 mathematischer Sätze, worin er Meister war, verleitete, und bestand darin, daß er intuitus a priori puros, mit conceptus a priori puros für einerley nahm.

Aristoteles verbeßerte ihn insoweit, daß er auch intellectualia annahm, aber zugleich per conceptus, und die ideas connatas ex intuitu puro verwarf: indeß zeigt sein Grundsatz: nihil est in intellectu 20  
 pp. auch hinlänglich seinen Irrthum, vermöge deßen seine conceptus  
 19 nicht intellectuales sondern / sensitivi, durch die Sinne aufgefaßt, und durch den Verstand allgemein geformt waren — mithin empirisch, z.E. Begriff von Wärme. 25

4.) Es bedarf unser Erkenntniß Vermögen in Ansehung der übersinnlichen Erkenntniße allerdings einer nähern Prüfung und Bestimmung seiner Kraft und Gränzen. Schon zu den Zeiten der ältesten Philosophie eines Parmenides, Xenocrates, Pythagoras, wo Begriffe noch in Bildersprache eingekleidet waren, dachte man über die Entwicklung gleicher Begriffe wie jetzt, über Freiheit des Willens im Handeln, über Causalität, über den Anfang der Welt, über deren Entstehung und Urheber von jedermann gebrütet wird. Man sahe diese Gegenstände als solche an, die a priori erkannt werden müßten, d. i. durch die Vernunft: vergaß ganz, daß in der Erfahrung kein 35  
 Gegenstand war, der möglicher Weise den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen correspondiren konnte. Nun sahe man die glücklichen Fortschritte, die die Mathematik machte, indem sie sich vermöge ihrer Anschauung a priori über die Gränzen der Erfahrung in das Feld



der Möglichkeit erhob. Man schloß, da dies eine Art der Erkenntniße a priori sey, und es bey der Mathesi glückte, seine Erkenntniße über / sinnliche Gegenstände hinaus zu erweitern, so könne man es 20 bey der Philosophie auch wagen, und nun überließ man sich bey seinen Untersuchungen über übersinnliche Gegenstände einer freien unbeschränkten Bahn.

Der Dogmatismus leitete die Untersucher, d. i. derjenige Grundsatz, nach welchem man in Ansehung des Metaphysischen, d. i. der Vernunft Erkenntniße a priori, glaubte, einer Critic der Vernunft 10 nicht zu bedürfen, um Erkenntniße a priori zu bekommen, und seine sinnlichen Erkenntniße über das sinnliche hinaus zu erweitern. Der Fehler des Dogmatismus lag hier also darin, daß man darauf nicht aufmerksam war, daß man hier von physischen Gegenständen zu metaphysischen überging, (NB und zwar von sinnlichen zu über- 15 sinnlichen Gegenständen) daß letztere keinen Gegenstand in der Erfahrung haben können, an dem die Wahrheit der erlangten Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, geprüft werden konnten, daß also wegen Mangel des objects in der Anschauung die Begriffe keine also wegen Mangel des objects in der Anschauung die Begriffe keine 20 realitaet hätten, mithin, wenn die Untersuchung weiter ging, als die Begriffe a priori führen konnten, leere Urtheile möglich waren. Auf die Mathematic konnte man sich nicht berufen; denn da diese ihre Begriffe nach Anschauungen a priori construiert und mithin 21 die Begriffe der Objecte sich immer möglicher Weise in der Erfahrung oder Anschauung darstellen müssen, so hat sie immer einen sichern Leitfaden, wodurch sie die Gränzen der Vernunft nicht überschreitet, sie ist sicher, ihre Fehler bey gemachten Versuchen zu entdecken; nicht so aber in der Philosophie, diese hat es hier blos mit Vernunft-erkenntnißen aus puren Begriffen zu thun, und es ist nichts, was 30 dem Verstand im Fortschritte der Untersuchung Feßeln anlegt.

Daher war auch der Erfolg der, daß alle Versuche der Philosophen durch den Scepticismus über den Haufen geworfen wurden, der die Ungewißheit des products der übersinnlichen Erkenntniße darthat, und nunmehr so seinerseits alle Erkenntniße für ungewiß erklärte, die 35 auf reinen Vernunft Begriffen beruheten.

Daher ist der Dogmatismus der Grund der Entstehung des Scepticismus. Dieser ging auch zu weit, weil doch wirklich Begriffe a priori nicht abzustreiten sind. Es war daher allerdings, ehe man die Möglichkeit, dergleichen Vernunft-Erkenttniße zu haben, verwarf,

vorher nöthig, das Vermögen des Verstandes, seinen Umfang, Gränzen / und Schranken zu prüfen, und einen Maaßstab, oder Criteria der Wahrheit zu finden, nach welchen man die Ächtheit von dergleichen reinen Begriffen prüfen kann, denen kein Gegenstand in der Erfahrung correspondirt: alsdann konnte man mit Grund Zweifel 5 erregen. Dies ist nun das Geschäft des Criticißmus.

### Eintheilung der Metaphysic.

5.) Die Metaphysic oder das System der reinen Vernunft Erkenntniße theilt sich in 2 Haupt Abschnitte ab: 10

I.) Die transcendental-Metaphysic, oder derjenige Theil der Metaphysic, der die elementar Begriffe darstellt, um objecte a priori zu erkennen, die gegeben werden können: dies System der metaphysischen Erkenntniße heißt ontologie und beruht auf Zergliederung der Vernunft nach allen in ihr enthaltenen elementar Begriffen, zE. Größe, Qualitaet, substanz, Ursach, Wirkung usw. 15

II.) Die Metaphysica propria, so nennt man die Metaphysic, wenn sie auf objecte selbst angewandt wird: diese Gegenstände sind

a.) entweder sinnliche, und dann 20

23 1.) betrifft das system entweder Objecte des innren Sinnes / oder der Seele. Daher Seelenlehre, psychologia rationalis

2.) oder objecte der äußern Sinne, daher Körperlehre, physica rationalis

b.) oder Objecte der bloßen Vernunft, d. i. ideac oder Begriffe der bloßen Vernunft = Erkenntniße, deren objecte durch die Objecte nicht gegeben werden können. Dies sind die Gegenstände der übersinnlichen Erkenntniß, und solche stellt 25

1.) die Cosmologia rationalis, oder Cosmologie der reinen Vernunft und 30

2.) die theologia rationalis vel naturalis, die theologie der reinen Vernunft dar.

### Geschichte der Metaphysic.

6.) Es ist auffallend: die Natur beruft uns dazu, Vernunft Erkenntniße zu untersuchen; es hat für den Menschen besonders ein wichtiges Interesse, die Objecte des Übersinnlichen genauer kennen zu lernen, und dennoch hat alles bisherige Bemühen wenig 35

Frucht gebracht, da es zur Zeit noch zweifelhaft ist, was man von den metaphysischen Wahrheiten als gewiß annehmen kann, und soll. Schon in den ältesten Zeiten der Philosophie hat man sich eher mit Metaphysic als mit Physic beschäftigt, und besonders seine  
 5 Untersuchung eher auf das / Übersinnliche als auf das sinnliche ge- 24  
 richtet. Man kann zwar die Lehrsätze und Theorien des Parmenides, Xenocrates, Pythagoras nicht deutlich angeben, da uns von ihnen selbst keine Schriften geblieben sind, sondern nur spätere Schriftsteller, zE. Diogenes Laertius und andere ihre Meinungen aufgestellt,  
 10 aber nicht bestimmt genug aus einander gesetzt haben; indeß ist hiernach gewiß, daß sie, auf den Ursprung der Welt, auf die Welt Ursache, als das oberste Wesen, auf die Beschaffenheit der menschlichen Seele, auf ihr Daseyn nach dem Tode, oder auf das künftige Leben, die Untersuchung gerichtet.

15 Es ist gewiß, daß man, bey der Untersuchung über dergleichen Gegenstände a priori glückliche Fortschritte zu machen, durch die Mathematic verleitete wurde, und glaubte, daß, da diese als eine Gattung der Vernunft-Erkenntniße hierin reußiret sey, es bey der Philosophie auch zutreffen würde, ohne zu bedenken, daß die Mathe-  
 20 matic in ihren Untersuchungen auf Anschauungen baute, die durch die Sinne gegeben werden konnten, nemlich Raum und Zeit: hier aber, wo bloße Vernunft Begriffe, ohne Anschauung zum Grunde lagen, sich ein gleicher Erfolg nicht, wenigstens nicht aus gleichen Gründen, erwarten ließ.

25 / Plato besonders trug zu diesem Irthum dadurch vorzüglich bey, 25  
 daß er den reinen Begriffen der Vernunft Anschauungs-Kraft, ebenso wie den sinnlichen receptions Vermögen, beylegte, und daher hier Vernunft Erkenntniße ebenso wie in der Mathematic durch die Construction der Anschauung a priori ableitete.

30 So lange nun die hierauf gebaueten Systeme nicht angefochten wurden, konnte man fortbauen, wurde aber doch nicht über die Wahrheit seiner Voraussetzungen und Folgerungen gewiß, weil es unmöglich war, die durch die Versuche hervorgebrachten Erkenntniße an Objecten zu prüfen, da letztere nicht gegeben werden konnten,  
 35 und also eine Vergleichung mit denselben nicht statt fand. Es galten alle Urtheile und jedes ganze System, wenn man sich nur consequent blieb und nicht selbst widersprach. Es entstand aber ein Widerstreit der Philosophen unter einander über die behauptete Sätze als Folgerungen ihrer Systeme, indem ein Theil klar zu beweisen

glaubte, daß sie gegründet waren, und der andere Theil sie eben so klar widerlegte, und zeigte, daß das Gegentheil sich eben so klar begründen ließe. Nemlich dieser Streit betraf die transcendentalen Sätze oder überschwenglichen Aufgaben in der Philosophie, zE. man bewies: ein jeder Raum und die Körper beständen aus den einfachen 5  
 26 Theilen der Materie — andere leug/neten ebenso klar die Unmöglichkeit der einfachen Theile, weil alle composita aus Theilen und diese wieder aus Theilen beständen — der Satz: die Welt hat einen Anfang, denn das absolute Weltganze sey nur eine idee der Vernunft, die Welt selbst sey aber begränzt — andere leugneten dies und be- 10  
 haupteten: es könne keine letzte Gränze der Welt seyn, nur wir könnten die Gränze nicht bestimmen — usw.

So bald also der Widerspruch und die existenz ganz widerstreitender Sätze gleich klar war, so entstand die Parthey, welche an der Gewisheit von beyden zweifelte; diese nahm hieraus Gelegenheit, alle 15  
 Vernunftwahrheiten für ungewiß zu erklären, und nahm zum princip an, daß uns in allen unseren Erkenntnißen die Gewißheit mangle: sie widersprach sich sogar selbst, und gab zu, daß selbst die Frage, ob alles ungewiß wäre, selbst ungewiß sey. Dies tödtete nun alle Fortschritte der Untersuchung, indem der dogmatismus gestürzt war, 20  
 und der scepticismus keine principia statuirte, von denen man ausgehen konnte. Das Interesse der Menschen litt hierunter und beyde opposita leisteten keinen Nutzen.

Es war nöthig, und man hätte, ehe man über die übersinnlichen Objecte selbst Untersuchungen angestellt hätte, davon den Anfang 25  
 machen sollen:

- 27 / die Vernunft als das untersuchende subject, wie ein object zu behandeln, das näher erforscht werden müßte, ihr Vermögen, a priori zu erkennen, untersuchen, und deßen Gränze und Umfang bestimmen sollen. 30

Bis zu der nähern Critic der reinen Vernunft kann man nun die herrschend gewesene Principia, worauf man baute, ihrer Gattung und Gestalt nach so classificiren:

a.) Aristoteles und später Locke haben eine (so genannte) Physiologie der Vernunft aufgestellt, indem sie das Erkenntniß a priori als 35  
 ein solches ansahen, so empirisch erworben werden könne; und was wir aus den, aus der Erfahrung gezogenen Bestimmungen der Dinge durch Verallgemeinnmachung zu einem Erkenntniß a priori erhoben. Sie nahmen also in Rücksicht des Ursprungs alle Erkenntniß als sinn-



lich an (nihil est etc. sagt Aristoteles) und glaubten, je mehr der Satz durch abstraction in die Höhe gebracht würde, je mehr näherte er sich einem Satz a priori. Aristoteles und Locke nahmen also das systema influens physiei oder den Ursprung unserer Vorstellungen aus den Sinnen und deren Einfluß, so wie das princip an, daß wir nur durch abstraction zu den allgemeinen Erkenntnißen a priori gelangten. Der Widerspruch ist klar. Die Vernunft soll das Erkenntniß hergeben und doch soll / es durch die Sinne erworben seyn. 28

b.) Plato und später Leibnitz scheinen ein systema harmoniae praestabilitae in Ansehung der Vernunft Erkenntniße anzunehmen. Sie legten nemlich anerschaffene Ideen zum Grunde, so in uns gelegt wären, ehe wir mit den objecten selbst bekannt wären, und die eben deshalb, weil der Urheber sie in uns gelegt habe, mit den objecten übereinstimmten. Plato nahm nun als Erwerb Quelle aller reinen Vernunft Ideen an, daß sie aus der Anschauung Gottes abstammten; dies änderte Leibnitz dahin, daß er gewisse angebohrne Anlagen der Vernunft in uns als existirend annahm, die nur den Gebrauch hatten, daß wir, in Vertrauen auf dieselben, die Objecte selbst mit diesen Ideen übereinstimmend fänden.

Beyde fanden sich, um dergleichen hypothesen festzustellen, überrascht, durch die Überzeugung, die oft Wahrheiten ihnen so evident aufdrangen.

c.) Wolf, und indeßen Alter, sein Antigon, der Crusius. Crusius bestritt zwar eine solche vereinigte Wirkung der Seele auf den Körper, als Leibnitz vermöge der harmonia praestabilita angenommen, statuirte dagegen jedoch, daß das Criterium der Wahrheit nur in den Ideen zu suchen sey, die der Schöpfer deshalb in uns gelegt habe, weil er es unserer Vernunft / nicht hätte zutrauen können, daß sie diese Ideen selbst auffinden würde; er nahm also eine innere Offenbarung bey den Menschen, und dabei die Nothwendigkeit derselben an, um ihn zur Überzeugung zu bringen. Wolf, den er widerlegte, hatte an sich den Ursprung der Ideen gar nicht untersucht, sondern handelte als Dogmatiker. Er baute auf mathematische Voraussetzungen sein Gelingen in der Philosophie aufs gerathe wohl, und verwechselte durch Anwendung der mathematischen Methode die Erkenntniße a priori ex puris ideis mit den mathematischen Erkenntnißen, indem er mit ihnen durch die Construction der Begriffe aus der Anschauung a priori ebenso wie in der Mathematic operiren zu können glaubte.

1. Theil der transcendental Philosophie, oder Metaphysie,  
die die Ontologie enthält.

7.) Es ist auffallend, sich Vorstellungen und Begriffe a priori zu denken, deren Gegenstand selbst nicht durch mögliche Anschauung gegeben werden kann. Z.E. ein Geist ist eine Idee der reinen Vernunft, deßen Object sich schlechthin nicht darstellen läßt: es ist nun zwar wahr, daß dieser Begriff und alle ihm ähnliche, theoretisch genommen, leer sind, indeß ist doch die Idee möglich, und ist dazu qualifiziert, um practischen Nutzen zu leisten: aber diese Ideen, so überschwengliche sind, und die elementar-principien, wodurch wir diese Vorstellungen a priori, von übersinnlicher Art erkennen, von denen aber sich kein object in der Anschauung darstellen läßt, gehören auch nicht hieher, sondern der Vorwurf der ontologie, oder der transcendental Philosophie, insoweit sie hier abgehandelt wird, besteht nur

in denjenigen elementar principien von solchen Begriffen a priori, darin die objecte selbst dargestellt, oder erkannt werden können.

Sie heißen zwar auch transeendent, aber sie sind zugleich immanent; eben weil die Objecte der Erkenntniße möglich sind.

8.) ad Seet 1. § 7—11 auctoris

Von einem Gegenstande als obersten Begriff

Der oberste Begriff, worunter sich alle übrigen elementar Begriffe unterordnen laßen, ist der

Begriff von einem Gegenstande überhaupt, der bey der Vorstellung zum Grunde liegt.

Der Autor dagegen hält den Begriff der Möglichkeit für den ersten Begriff, und opponirt ihm zugleich den Begriff von Niehts. Die Vorstellung aber

— vom possibili    impossibili

— ein — a            non — a

— ein etwas           nichts

zeigt offenbar eine Eintheilung an, worin die Glieder auf einen höheren Begriff gegründet seyn müßen, und dies ist der Begriff / vom Object überhaupt, der dann ein Etwas, oder ein Niehts, seyn kann. Es scheint aufzufallen, sich ein Object, das ein Niehts einschließt, zu denken: aber ein Niehts, setzt auch nur einen Ge-

danken voraus, der sich selbst wieder aufhebt, (d. i. der sich selbst widerspricht) und hat daher nie ein existirendes Object zum Grunde.

### Das Nichts

5 ist nun entweder

1.) ein nihilum logice tale s. logicum s. negativum, oder ein solches, dem gar kein Gedanke oder Vorstellung correspondirt. Es ist ordinair so beschaffen, daß es einen innern Widerspruch in der Vorstellung. involvirt.

10 2.) ein nihilum privativum ist ein solches, dem, ob es sich gleich dencken läßt, dennoch Nichts existirendes correspondirt; z. E. der aether in der Physik ist ein fingirter Begriff, der keine realitaet intuitu objecti hat, der sich aber ohne Widerspruch dencken läßt. Eben so eine positive Kälte, als absolute Ursache der Kälte, ent-  
 15 hält nichts widersprechendes, sie sich zu dencken; hat aber keine existenz. Es gehören hieher alle Erdichtungen, da sie in der Natur sich nicht quoad objectum vorfinden, z. E. völlige Zufriedenheit, — wider die die existenz spricht der beständige Hang / des Menschen, 32  
 sich über seinen Zustand zu erheben, und in einen andern, den er  
 20 für beßer hält, zu versetzen. Also differiren nihil negativum et privativum unter einander, wie Gedanke und Sache: eins oder das andere correspondiren nicht der Vorstellung. Oder

3.) Ein nichts ist auch ein Conceptus inanis, leerer Begriff, d. i. ein Begriff, dem nicht ein object correspondiren kann oder (eigent-  
 25 licher) = dem man kein Object in der Anschauung geben kann. Man muß sich hüten, einen solchen Begriff deshalb falsch zu nennen; man kann sich nicht bewußt werden, ob dem leeren Begriff ein wirkliches Object correspondiren könne, aber deshalb kann er doch gedacht werden, d. i. er widerspricht nicht der Möglichkeit der bloßen  
 30 Vorstellung deßelben: zwischen demjenigen, was gedacht werden und dem, wovon zugleich das object dargestellt d. i. gegeben werden kann, ist (gemäß 1 et 2.) ein Unterschied. Dergleichen Begriffe kommen unter den übersinnlichen Ideen vor. Z. E. Begriff vom Geist hat nichts widersprechendes in der Vorstellung, aber ob es möglich sey, daß  
 35 / ein solches immaterielles Wesen existiren könne, das kann man nicht 33  
 einschen. Bey problematischen Sätzen ist nichts von Widerspruch erfindlich, aber dabei macht man es nicht aus, ob der Begriff einen correspondirenden Gegenstand in der Anschauung erhalten, ob ihm

ein Fall untergelegt, er in der existenz angedeutet, und angewandt werden könne. Es sind solche *conceptus inanes* nicht brauchbar, aber deshalb nicht falsch.

4.) Ein blos formeller Begriff ist das nichts, insoweit der Mangel alles Materiellen in der Anschauung sich dabei findet. Er ist 5 also nur ein *nihilum in sensu materiali*, aber allerdings ein Etwas in *sensu formali*, z.E. der Begriff von dem Raum an sich ist der Form nach ein Begriff, der in der Anschauung erkannt werden kann, aber in *materiali* hat er solange keine Anschauung, als er ohne Ding oder materie gedacht wird; und ist relativ also ein Nichts. Hieraus folgt, 10 daß hieher alle Begriffe gehören, denen alle empirische Anschauung fehlt. Das empirische Anschauen beruht nemlich wesentlich auf Empfindung von dem Object, und mithin giebt die empirische Anschauung allein nur empirische Begriffe.

5.) Nichts heißt unmöglich weil darauf ganz und gar kein Begriff, 15  
34 auch nicht ein Gedanke beruht. Dieses unmögliche Nichts / erkennt man blos am Widerspruch. — Ein Gedanke der sich selbst aufhebt, ein Begriff der durch innren Widerspruch zerfällt. — Es können indeß objecte an sich unmöglich seyn, die man für möglich annimmt, weil der Begriff davon keinen Widerspruch er- 20 fährt: dagegen kann der Gedanke eines wirklichen oder möglichen objects nicht unmöglich seyn, insoweit er ihm correspondirt.

Daher kann man wohl als richtig annehmen:

alles, was sich widerspricht, ist unmöglich,  
aber nicht umgekehrt verneinen:

25

alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich, weil es sich sonst widersprechen müßte.

Also beruht nur die Unmöglichkeit, nicht aber die Möglichkeit auf dem Widerspruch.

Es kommt ja nur darauf an, daß ich den Widerspruch einsehe 30 und es wird dasjenige unmöglich, was ich für möglich hielt. Der Widerspruch ist nur das Mittel, die Unmöglichkeit zu erkennen. Die Möglichkeit correspondirt aber mit der existenz des objects. Man kann sich daher sehr wohl ohne Widerspruch praedicate eines Dinges 35 denken, aber daraus folgt noch nicht die Möglichkeit / des Dinges selbst, weil die Möglichkeit des Gedankens noch nicht die Möglichkeit des Objects in der Anschauung involvirt. Daher ist auch ein leerer Begriff möglich, so lange kein innrer Widerspruch da ist, da-



gegen kennt man kein Object, so ihm correspondirt, mithin folgt hieraus noch nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Sache selbst.

6.) ad eosd. § phos — Das Principium contradictionis und  
 5 das gleich herrschende principium identitatis ist das oberste Principium in Ansehung aller analytischen Urtheile, d. i. derjenigen Urtheile, wo der Begriff des praedicats und subjects durch die Zergliederung erkannt werden kann; es ist dagegen nicht für alle und jede Art Urtheile zureichend, z. E. für die synthetischen  
 10 Urtheile, wo man über den Begriff des subjects hinausgeht, und durch das praedicat mehr sagt, als im subject enthalten war.  
 Die formul, unter der man es faßt, ist:

nulli subjecto competit praedicatum sibimet ipsi oppositum.

Man definirt es gewöhnlich in der Art:

15 quod idem simul esse et non esse potest: d. i. keinem Dinge kann ein praedicat, und zugleich (eodem tempore) das Gegen-  
 theil deßelben zukommen.

/ Man sieht leicht, daß hierin die Bestimmung von einem Zeit- 36  
 Verhältnis, d. i. von der existenz des Dinges in der Zeit, durch das  
 20 Wort simul angedeutet wird. Es kann also hiernach nur zwischen subject und praedicat ein Widerspruch herrschen unter gleicher Zeitbedingung: mithin, wenn 2 praedicate demselben subjecte nur nicht zu gleicher Zeit, sondern nach und nach beygelegt werden, so ist es möglich, daß, ob sie sich gleich eodem tempore mit dem subject  
 25 widersprechen würden, dennoch diverso tempore ihm jedes praedicat allein beygelegt werden könnte, Z. E. ein gelehrter Mann ist nicht gelehrt, hierin ist der Widerspruch klar, weil beydes zugleich nicht seyn kann: gelehrt, und ungelehrt seyn, mithin sich das praedicat durch das subject und vv. aufheben. Allein der gelehrte Mann kann  
 30 vergeßen, was er gewust hat, und dann kann er also wohl nachher als ungelehrt passiren. Es sind also hier 2 contradictorische Bestimmungen in Veränderung der Zeit: so auch in den beyden Begriffen des Verstandes: ruhiger — bewegter Mensch zugleich gedacht, enthält einen Widerspruch, aber mit Rücksicht auf Raum und Zeit  
 35 gar nicht.

Diese Bestimmung der Begriffe nennt man die Veränderlich-  
 / keit des Dinges: wie dies zugeht, soll unten entwickelt werden, 37  
 und hier wird nur die Folge gezogen, daß die Bestimmung der Zeit nicht zur Formel des Widerspruchs gehöret.

NB. Man muß allerdings bey obiger Formel von dem principium contradictionis auch die Formul gelten laßen: *cuidam subjecto competit praedicatum praedicato sui ipsius oppositum*. Denn das Urtheil hat außer dem subject und praedicaat auch ein Verbindungswort. Zeigt dies bloß die copulam an, so gilt obige Formel des principii contradictionis: *nulli subjecto competit usw.*, allgemein; indem die beyden Begriffe sich geradezu aufheben. Zeigt es aber auch die existenz in der Zeit determinirt an, so können 2 opposita nach der 2<sup>ten</sup> Formel statt finden, Z. E. der gelehrte Cajus ist ungelehrt, ist ein Widerspruch, nicht so aber: der Cajus, der gelehrt ist, ist ungelehrt; denn dies heißt: 10 Cajus existirt in einer Zeit als gelehrter, existirt aber zu einer andern Zeit als ungelehrter. Daher ist es als ein Fehler anzusehen, daß man im Begriff vom principium contradictionis: *nihil est, quod simul usw.*, einen existential Begriff mit hereingebracht hat.

15

38 / Außer der angeführten negativen formel *nulli usw.* kann man das principium der analytischen Urtheile auch positiv bestimmen: *omni subjecto competit praedicatum ipsi identicum*. Man nennt es alsdenn das principium identitatis. Z. E. Ein jeder Gelehrter hat Kenntniße: es ist ein Widerspruch davon das Gegentheil zu deneken, und 20 Kenntniße liegen geradezu im Begriffe des Gelehrten: es ist also dem Satze gleich: ein Gelehrter ist ein Gelehrter.

Der Autor sucht § 11, dies principium identitatis durch das principium contradictionis zu beweisen, man kann aber den Beweis deshalb nicht führen, weil das principium contradictionis ebenso, wie es 25 das principium identitatis beweisen soll, auch darthun kann, mithin das principium contradictionis durch sich selbst beweiset.

Leugnet man, daß das praedicaat dem subject zukommt, so würde ihm das oppositum zukommen, und dies widerspäche nicht, sondern bewiese nur, daß das idem nicht idem war: solange, bis die Contra- 30 diction an und vor sich erwiesen wäre: es sind beyde principia indemonstrable. Man kann sagen: was sich widerspricht, ist nichts: dies ist ein bejahender identischer Satz. Es sind dies die beyden obersten formellen principia unserer Erkenntniße, jedoch wird das principium contradictionis mehr gebraucht als das principium identitatis. Das liegt daran, weil in dem principium contradictionis die Nothwendigkeit liegt, die die Wahrheit deßen aufdrängt, was erwiesen werden / soll. Der Beweis der Wahrheit, dadurch, daß das 39 Gegentheil deßen unmöglich ist, ist indirecte, aber er ist apodictisch

und mit dem Begriff der Nothwendigkeit verbunden, statt deßen die bloße Wahrheit nicht den Eindruck bey sich führt; indeß wird das principium identitatis immer mit darunter verstanden.

Der Autor definirt das impossibile durch das principium contradictionis, dies ist aber deshalb falsch, weil den beyden Begriffen die reciprocaet fehlt: denn wäre dies, so müßte der Satz: unmöglich ist, was sich widerspricht, per contrapositionem umgekehrt werden können, mithin der Satz: was nicht unmöglich = möglich ist, widerspricht sich nicht; es kann, wie schon erwähnt, wohl etwas möglich  
10 im Begriff seyn, was sich als unmöglich zeigt, sobald man den Widerspruch gewahr geworden, mithin ist die definition unrichtig. Es ist nur wahr, daß das principium contradictionis dazu nothwendig ist, um die Unmöglichkeit zu erkennen, aber widerlegt wird dadurch die Unmöglichkeit nicht.

15 10.) ad § 12 et 13 autoris: posito imposibili oritur contradictio. Eine Contradictio in adjecto ist es, wenn in einem und demselben Begriff 2 beygelegte Begriffe sich gerade entgegen laufen, oder in einem Urtheil sich subject und praedicat gerade zu widersprechen. Der Widerspruch ist apparens wie z.E. eine sichtbare Finsterniß,  
20 d. i. Annäherung des Lichts an Finsterniß, wie Milton von der Hölle sagt. — Sichtbare Mondfinsterniße: die Negationen des Lichts.

/ Der Widerspruch ist patens (explicita), und latens sive implicita, 40 je nachdem eine Analyse der Begriffe erforderlich ist, um ihn zu erkennen, oder es der Zergliederung nicht bedarf: jedoch muß man  
25 in Ansehung des Urtheilenden selbst in beyden Fällen annehmen, daß ihm der Widerspruch verborgen war, und er muß ihm daher bewiesen werden.

11.) ad § 10 autoris: Es giebt 3 logische Principia aller Urtheile, die die Richtigkeit und Gewisheit der letztern bestimmen, sie  
30 sind logische Formeln unserer Urtheile, nicht aber metaphysische principia der objectiven Erkenntniß. Dies sind

1.) das principium contradictionis et identitatis

2.) principium rationis logicum

3.) principium exclusi intermedii inter duo contradictoria sive  
35 principium divisionis sive principium disjunctionis.

NB Hierunter werden alle analytische Urtheile verstanden, indem praedicate vorausgesetzt werden, die im Begriff des subjekts gedacht, durch deßen Erkenntniß Grund bewiesen, und deßen nothwendige

Beilegung dargethan werden. Das principium contradictionis und identitatis sind die beyden obersten und allgemeinen principia, denen alle solche Urtheile unterworfen sind, und zwar dem letztern die be-  
 41 jahenden und dem erstern die verneinenden.

5

Alle 3 principia laufen mit dem principium contradictionis auf einen Begriff hinaus, indem man, ohne sie voraus zu setzen, nicht urtheilen kann, und das principium Contradictionis enthält, so zu sagen, die beyden andern principia. Denn

a.) das principium Contradictionis wird bey allen problematischen 10 Urtheilen angewandt. Hier kommt es nur darauf an, daß das praedicat an sich dem subject nicht widerspricht, z.E. eine theilbare Seele: Es liegt im Begriff von Seele ein oppositum, das die Voraussetzung im Urtheil oder Begriff mit dem praedicat theilbar nicht vereinigen kann. Ist dies, so ist das Urtheil gar nicht denkbar. Jeder 15 Gedanke dagegen, der in sich selbst nicht zerfällt, ist diesem principio gemäß, da es insofern noch nicht auf die Wahrheit deßelben ankommt. Diese tritt

b.) bey den assertorischen Urtheilen oder propositionen hinzu: denn jeder Satz muß vermöge des hier anzuwendenden principii rationis 20 begründet seyn, welches aber schon voraussetzt, daß er überhaupt denkbar ist, wonächst denn diesem 2ten principio gemäß das praedicat mit dem subject durch den Beweis Grund verknüpft werden muß.

c.) das principium disjunctionis kann das Urtheil nur zu einem apo- 25 dicti/schen Urtheil machen, und ihm durch die disjunction der Glieder des Begriffs Gewisheit geben. Letztere erfolgt dadurch, daß jeder Begriff in 2 opposita getheilt wird, wovon dem subject nur ein Glied zukommen kann, und bewiesen wird, daß das oppositum ihm nicht zukommen könne, so wie außer beyden Gliedern kein drittes da seyn 30 könne, so ihm zugleich zugeschrieben werden müßte. Dies ist daher das princip aller logischen Eintheilung der Begriffe, weil diese nur dichotomisch sind.

12.) Alles unser Erkenntniß besteht aus Begriffen, und aus Anschauung.

35

Die Anschauung giebt dem Begriffe die objective Realitaet, d. i. ohne Anschauung geräth jeder Begriff in den Verdaecht, daß er leer sey. Ist er daher zwar gedaecht, es kann ihm aber das Object in der Anschauung nicht gegeben werden, so sagt man von ihm: es fehle



ihm die objective Realitaet: es kommt dabey jedoch nicht darauf als nothwendig an, daß das object sinnlich dargestellt wird, sondern daß deßen Darstellung nur möglich ist. Die Anschauung giebt das Object zu erkennen, und bey ihr liegt unmittelbare Vorstellung  
 5 deßelben zum Grunde; die Merkmale, die durch die Anschauung abstrahirt sind, geben mittelbar die Vorstellung, welche der Begriff einschließt, und wodurch das object erkannt wird.

/ Durch den Begriff wird das object gedacht: könnte ich nun kein  
 object dem Begriff unterlegen, so kann ich zwar den Begriff denken,  
 10 aber dies Denken allein giebt noch kein Erkenntniß, weil ihm ob-  
 jective Realitaet fehlt, es muß die Anschauung hinzukommen, damit  
 der Begriff ein object habe, was ihm correspondirt, und dann erst  
 hat er objective realitaet, und kann erkannt werden. So wenig also  
 ohne Anschauung das Erkenntniß möglich ist, so wenig wird es  
 15 schon durch die Anschauung allein erworben. Denn diese enthält nur  
 die unmittelbare Beziehung aufs object.

Beym Erkenntniß ist endlich nicht Beziehung aufs object un-  
 mittelbar vorhanden; sondern nur auf die Anschauung von dem ob-  
 ject, und in der Beziehung des Begriffs auf die Anschauung wird  
 20 das Erkenntniß erworben. Alle Anschauung ist sinnlich, und ohne  
 sie etwas erkennen, wäre, wenn es möglich wäre, übersinnliches Er-  
 kenntniß, so auch auf übersinnlicher Anschauung beruhen müßte:  
 alle übersinnliche Begriffe sind von der Art, daß ihnen keine An-  
 schauung gegeben werden kann, daß es ihnen also, wenn man sonst  
 25 wohl Grund haben mag, sie zu denken, doch an objectiver Realitaet  
 fehlt, die directe mit dem Begriff verbunden wäre, z.E. Begriff von  
 Geist.

13.) Um nun die principia der transcendental Philosophie selbst auf-  
 zustellen, kommt es zuvorderst auf Entwicklung des Unterschiedes  
 zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen an.

30 / 1. Analytische Urtheile sind diejenigen, bey denen sich das prae- 44  
 dicat, als ein subiect gedacht, durch die Zergliederung des Begriffs  
 erkennen läßt. Es liegt das praedicat also implicite im subject —  
 oder ist in dem subject enthalten, es darf der Begriff des subjects  
 35 nur analysirt d. i. explicirt werden, um es zu erkennen, z.E. Ein  
 Körper ist theilbar, wird durch die Zergliederung der Dehnbarkeit  
 erkannt. Es müssen also die analytischen Urtheile allein im Begriff  
 vom subject gedacht und erkannt werden können: hierin distin-

guiren sie sich schon von den synthetischen wesentlich. Letztere Urtheile zu erkennen, durch das subject allein, ohne einen in ihm nicht liegenden Begriff hinzuzuthun, ist unmöglich. Z.E. alle mathematischen Sätze jeder Art sind synthetisch, es ist selbst in der Algebra unmöglich, auch einen einzigen Satz durch die analyse zu entwickeln. 5

Der Satz: alle Körper sind schwer, wird sich nicht aus der analyse vom Begriff des Körpers allein ergeben, ich muß durch die Erfahrung erst erkannt haben, daß er schwer sey, ehe ich dies praedicat dem Körper beylegen kann. 10

Der Satz:  $7 + 5$  gibt die Größe von 12, ist nicht zu entwickeln möglich, wie durch Entwicklung des Begriffs der Größe  $7 + 5$  allein. Die Größe 12 aus den beyden andern entsteht aber per synthesin 45 sehr leicht, und ist daher ein synthetischer / Satz: nemlich ich habe die operation, um 12 zu finden, mit den beyden Größen durch 15 die Erfahrung so angestellt, daß ich zu einer Größe, z.E. 7, die andere (5) durch sinnliche Zuzählung der Einheiten verbunden und also hinzugethan habe.

2. Analytische Urtheile kann man Erläuterungsurtheile nennen. Es dient das Urtheil zum Bewußtsein des Mannigfaltigen, was 20 im Begriffe liegt, und vorher dunkel gedacht, nun aber entwickelt ist. Dagegen sind synthetische Urtheile = Erweiterungsurtheile. Sie gehn über den Begriff des subjects hinaus und enthalten noch ein praedicat, das im Begriff des subjects nicht gedacht worden ist. Es fragt sich nun 25

3.) wie und welche von beyden Urtheilsarten sind a priori möglich? Die Möglichkeit der Erkenntniße a priori ist in analytischen Urtheilen klar, da hier das subject nur dem Begriff nach entwickelt 46 werden darf, um das praedicat zu erkennen. / Es bedarf also dazu keiner Erfahrung, um das in ihm enthaltne praedicat zu erkennen. 30 Z.E. um die Theilbarkeit des Körpers zu erkennen, ist nur die Entwicklung des Begriffs vom Körper nöthig, so findt man dessen Theilbarkeit, ohne daß man erst nöthig hat, Versuche darüber a posteriori anzustellen und das aus der Erfahrung erforschte product aufzusuchen.

Dagegen synthetische Urtheile können Urtheile a posteriori, auch 35 können sie Urtheile seyn, a priori erkannt. Aber auch a priori muß immer Vernunft etwas hinzuthun, was nicht im Begriffe lag, und dies kann sich auf Erfahrung nicht gründen. Soll das synthetische Urtheil also a priori erkannt werden, so kann dies nur durch eine An-

schauung a priori, welche zum Grunde gelegt ist, geschehen, nemlich dadurch, daß dem Begriff, der per synthesin erweitert werden soll, eine Anschauung untergelegt wird. Dies ge/schieht entweder durch 47 empirische Anschauung des Objects, so dem Begriff zugesetzt wird, 5 oder durch Anschauung a priori, d. i. formelle Beziehung aufs Object und Bestimmung der Form, wie das subject vom Object afficirt wird /, und aus dieser Anschauung wird der zugesetzte Gegenstand 46 hinzugenommen. Hieraus folgt, daß synthetische Urtheile nur mittelst der correspondirenden / Anschauung überhaupt und dem daraus for- 47 10 miren und hinzugefügten Begriff möglich sind, und daß diese Anschauung a priori geschehen muß, wenn das Urtheil a priori gestellt werden soll.

Z. E. die 3 Winkel der Drei-Ecke sind 2 rechten Winkeln von  $180^\circ$  gleich, ist ein synthetisches Urtheil: denn aus der analyse einer in 15 3 Linien eingeschloßenen Figur läßt sich dieser Satz nicht herausbringen, sondern es müßen wenigstens in Gedanken Versuche, ihn zu finden, gemacht, und dadurch der Beweis gedacht werden. Eine Anschauung a priori ist aber verschieden von der empirischen Anschauung, wie Form und Materie, d. i. nemlich, wenn nicht blos die 20 Form, sondern auch das Object der Empfindung bey der Anschauung zum Grunde liegt, so ist die Anschauung empirisch, fehlt dagegen bey der Anschauung die Materie, d. i. das Object der Anschauung, und ist blos die Form vorhanden, und das Object möglich, so ist die Anschauung rein. Z. E. Raum an sich ist nichts fühlbares, nichts 25 sinnliches, ist also blos die Form, die angeschaut wird: dagegen etwas / im Raum, so widerstand leistet, oder ein ausgefüllter Raum, ent- 48 hält etwas, so sinnlich empfunden werden kann, und enthält also eine Vorstellung des Sinnes von etwas existirendem. Ein synthetisches Urtheil also, deßen correspondirende Anschauung eine An- 30 schauung a priori ist, hat eine reine Anschauung, ohne vom Object der Sinne begleitet zu sein.

14. Man kann zum voraus annehmen, daß 1. alle Erfahrungssätze synthetische Urtheile sind, und per synthesin erkannt werden müßen. Denn in so fern das Urtheil schon durch die analyse begründet wird, 35 lag das Urtheil im Begriff des subjects, und es bedurfte also keiner Erweiterung der Erkenntniß und des Erkenntniß-Grundes, um ihm das praedicat beylegen zu können. Gründet sich aber das Urtheil auf Erfahrung, so kann das praedicat nur durch letztere erkannt, mithin per synthesin dem subject beygelegt werden.



49 2) daß es aber Sätze a priori giebt, / die synthetische Urtheile a priori sind, mithin unabhängig von aller Erfahrung erkannt werden. Wie dies möglich, vide infra. — Auf letzteren beruhet nun die Wissenschaft, die man Metaphysic nennt: sie ist nemlich diejenige Wissenschaft oder System, das alle principien aller möglichen synthetischen 5 Urtheile a priori aufstellt. Die transcendental Philosophie enthält die obersten principien dieser Art und diejenige Wissenschaft, die die Grenzen der Möglichkeit aller synthetischen Erkenntniße a priori bestimmt, d. i. nicht durch Erweiterung, sondern Einschränkung des Erkenntnißvermögens auf die in ihm liegende principien = ist 10 die Critic der reinen Vernunft.

15.) Nur durch reine Form der Sinnlichkeit sind reine Anschauungen = durch letztere nur Erweiterung unserer Erkenntniß vermöge synthetischer Urtheile a priori möglich, und also finden Erweiterungen unserer Erkenntniße a priori auf andere Art nicht, mit- 15 hin durch übersinnliche Anschauungen gar nicht statt. Diese Sätze werden auf folgende Art deducirt: 1) Was Vorstellung an sich sey, ist 50 un/erklärbar. Eine Definition läßt sich darun davon nicht geben, weil sich nur und nicht anders eine Vorstellung erklären läßt, als indem man sich eine Vorstellung wieder vorstellt, mithin es an Erkenntniß 20 Gründen in sensu logico fehlt. Beschreiben läßt sich diese Handlung des Gemüths als etwas in mir, so sich auf etwas anderes bezieht. Diese Beziehung von diesem Etwas Andern in mir ist nun Vorstellung subjective genommen. Die Vorstellung geht theils auf's Object, auf welches ich mich beziehe, theils auf diejenige Action des Gemüths, 25 wodurch ich etwas in mir mit dem Object vergleiche. Dann beschäftigt man sich mit dem Object an sich und deßen Beschaffenheit, welches ganz von der Vorstellungs Art des subjects unterschieden werden muß, als welches das 2te, die Action des Gemüths, involvirt. Dies letztere heißt das Bcwußtsein oder die Vorstellung meiner selbst, insofern 30 ich die Vorstellung meiner Vorstellung mir darstelle. Man ist sich jedoch der Vorstellung nicht immer bewußt, kann sich ihrer jedoch jederzeit bewußt werden. Bewußtseyn heißt auch die apperception, die das vorgestellte object begleitet. 2) Die Vorstellung als Erkenntniß Quelle kann nun nur durch 2 Quellen bewirkt werden, nemlich 35 51 durch/Anschauung und durch Begriffe.

Beyde haben in sich eine Beziehung auf einen Gegenstand, nur mit dem Unterschiede, daß in Begriffen der Gegenstand blos gedacht, in der Anschauung derselbe aber gegeben ist.



Anschauung ist nemlich eine unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes, d. i. sie enthält nur einen Gegenstand; denn wären mehrere zugleich vorhanden, so könnten sie nur gemeinsam durch das Merkmal vorgestellt, d. i. durch Begriffe gedacht werden. Dieser  
 5 Gegenstand kann also nur einzeln seyn. Z. E. eine Sonne (denn mehrere Sonnen läge unter dem Begriff eines selbst erleuchteten Körpers).

Begriff ist mittelbare Anschauung oder Darstellung eines Gegenstandes verinöge des mehreren Gegenständen gemeinsamen Merk-  
 10 mals als Erkenntniß Grundes. Er hat also immer eine Vorstellung zum Grunde, die mehreren Gegenständen gemein ist, und das Erkennen durch dieselbe, als Merkmal, gehört blos zum Denken des Gegenstandes. Beyde Arten von Vorstellungen unterscheiden sich also darin, daß in der Anschauung der Gegenstand vorgestellt werden  
 15 kann, insofern er gegeben ist, durch den Begriff aber das Object vorstellbar ist, insofern es als gegeben mittelbar gedacht werden kann. Der Begriff hat also nur realitaet, insofern / ihm ein Gegenstand 52 untergelegt werden kann. 3) Alle menschliche Anschauung ist sinnlich. Aber Begriffe gehören blos für den denkenden Verstand, und es kann  
 20 ihnen nur Sinnlichkeit insofern beygemischt seyn, als sie auf Anschauung beruhen, sonst können sie an und für sich keine Sinnlichkeit haben, wodurch sie wahrgenommen werden.

Sinnlich ist das Vorstellen, insofern das Object vom subject als Erscheinung vorgestellt wird.  
 25 intellectuell dagegen ist das Vorstellen, insofern das Object durch die Vorstellung, so wie es an sich ist, betrachtet wird.

Dies ist so zu verstehen: Das Vermögen des Gemüths, dadurch, daß letzteres von den Gegenständen afficirt wird, eine Vorstellung erhalten zu können, ist die Sinnlichkeit. Entsteht nun vom Gegenstande  
 30 eine Wirkung auf die receptivität (d. i. das bemerkte Vermögen der Sinnlichkeit), so entsteht die Empfindung vom Gegenstande, und bewirkt diese eine Beziehung / auf den Gegenstand, oder Vorstellung, 53 so entsteht die Anschauung des Gegenstandes, der nun ohne weitere nähere Bestimmung Erscheinung heißt.

35 NB Erscheinung kann Wahrheit enthalten, und unterscheidt sich daher vom Schein: d. i. der Irrthum aus Verwechslung der Sache selbst mit der bloßen Erscheinung, oder das für wahr halten aus subjectiver Vorstellung, die man für objective gewiß nimmt.

Es ist also klar, daß alle Ansehauungen das Object in der Erscheinung vorstellen, d. i. die Ansehung wird von Seiten des subjects so angenommen, als die Art ergiebt, wie es vom Objecte affeirt worden. Wird nun das object bloß als phaenomen betrachtet, d. i. ist die Vorstellung bloß sinnlich, so sieht man nur auf dasjenige, 5 was in unserer Vorstellung vom Objecte bloß subjectiv ist, und dies ist die Art, wie wir vom Gegenstand affeirt werden: in der Art erscheint uns auch das Object: es ist aber klar, daß aus der Art, wie das Object erscheint, und mithin wie das subject von ihm affeirt wird, nicht geschlossen werden kann, daß auch das Object an sich 10 selbst so sey; es ist vielmehr gewiß, daß es an sich selbst nicht so ist, da die Sinnlichkeit nur auf die Form des Objects in der Erscheinung Rücksicht nehmen kann. Dagegen giebt es keine intelleetuelle Ansehung, der Verstand kann nur denken, er hat nicht die Quelle 54 der Sinnlichkeit oder / receptivitaet, sondern nur allein die Fähigkeit, durch Begriffe vorzustellen, oder die spontaneitaet, wodurch er erkennt, und diese Gattung von Vorstellungen, die auf die Objecte an sich gehen, heißen noumena. Hiernaeh ist also

4) Die Form des subjects, auf gewisse Weise vom Gegenstand affeirt zu werden, das subjective in der Vorstellung, wodurch wir be- 20 rechtigt werden, das Object als Erscheinung zu benennen, und die Form der Sinnlichkeit, vom Gegenstande affeirt zu werden, ist phaenomen, indem die Art, wie das subject affeirt wird, doch auf der Form dieses Vermögens (receptivität) beruhet, und dadurch das Object als Materie ansehuet. Daß diese verschieden seyn kann, sieht 25 man schon aus der Verschiedenheit der Werkzeuge der äußeren Sinne. Z. E. Die Fliege hat ein Auge, so ein polycdron (vielseitig) ist, der Mensch ein ganz anderes Auge. Der Mensch scheint einfach zu sehen, und nimmt doch den Gegenstand doppelt wahr. Ein gelbsüchtiger sieht anders als ein gesundes Auge. 30

5) Sollen wir nun reine Ansehung a priori haben, so muß die 55 besondere / Form der Sinnlichkeit dabei zum Grunde liegen, die wir bey der Erscheinung des objects annehmen. Sie soll aber a priori seyn, mithin kann sie nicht durch die Erscheinung selbst bestimmt werden. Es ist aber auch gewiß, daß in unserm innern Sinn eine 35 besondere Form der Sinnlichkeit liegt, die die Bedingung giebt, wodurch die Objecte der Erscheinung von uns erkannt werden können; dies ist die reine Form der Sinnlichkeit, welche allen Erscheinungen der Dinge zuvorgeht, und also, ehe die Gegenstände durch Ansehu-

ung erkannt werden, vorhanden ist. Sie ist nothwendig, um die Gegenstände zu erkennen.

6) Erweiterungen unserer Erkenntniße a priori sind nur durch synthetische Urtheile a priori möglich. — Die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a posteriori leidet gar kein Bedenken; alle synthetische Urtheile dieser Art beruhen auf Erfahrung, Erfahrungen auf Erscheinungen, mithin auf Anschauung. Es kann also ein Begriff, der erweitert werden soll, nur durch eine damit verknüpfte Erscheinung erweitert werden. / Z.E. der Begriff vom Körper mit der Anschauung und daher abgezogenen Erfahrung der Schwere: aber wie kann man einem Begriff a priori ohne alle Erfahrung mehr zusetzen als in ihm enthalten war? und hierauf ist keine andre Antwort über die Möglichkeit, als daß es vermöge der reinen Form der Sinnlichkeit geschehen muß, und daß nur durch diese Form sinnlicher Anschauung synthetische Urtheile a priori bestimmt werden können. Die Möglichkeit derselben zeigt die Wirklichkeit aller Sätze der Mathematic. Z.E. *cordarum maxima est diameter*. Aus dem Begriff des diameters läßt sich das Urtheil nicht analysiren, sondern nur durch Hinzutritt neuer Erscheinung. Es muß also per synthesis etwas hinzukommen, so nicht im Begriff lag, und dies hängt nicht von der Erfahrung, sondern von der Form ab, die der Anschauung gegeben wird.

Es können aber synthetische Sätze a priori nicht anders auf Gegenstände bezogen werden, als wie sie sich in der Erscheinung darstellen. Denn sonst wären / sie intellectuell, und es wäre keine reine Anschauung. Sie sind daher nur so möglich, daß der Satz a priori nichts anders enthält, als das Object a priori, insoweit es Erscheinung ist; und dies geht nur in der Art an, daß die synthetische Urtheile unsern Begriff erweitern sollen, also mehr enthalten sollen, als in ihm gedacht war, der Begriff mit reiner Anschauung in Verknüpfung gesetzt wird, und vermöge der reinen Form der Sinnlichkeit erkannt werden kann.

Es giebt dieser Formen sinnlicher reiner Anschauung nur Zwey, nemlich

- a) Raum als die Form für alle äußere Anschauungen,
- b) Zeit als die Form für alle innere Anschauung.

Diese Formen reiner Anschauung bedürfen also keines Objects selbst, sondern sind a priori vorstellbar, und synthetische Urtheile a priori zu bestimmen fähig.



Daß sie in uns vorhanden sind, lehrt das Bewußtseyn, und sie werden praecexistirend vor aller Anschauung sinnlicher Objecte erkannt, mithin nothwendig und allgemein vorhanden. / Sollen nun synthetische Urtheile a priori bewirkt werden, so ist dies ohne Anschauung a priori nicht möglich (weil kein synthetisches Urtheil ohne Anschauung möglich ist). Die Anschauung setzt aber ein Object voraus, mithin liegt das Vermögen der Sinnlichkeit zum Grunde; diese Sinnlichkeit liegt aber a priori zum Grunde, und mithin kann durch die reine Anschauung zum voraus bestimmt werden, wie Objecte erscheinen werden, ehe sie vorgekommen sind, welches durch die abgeleiteten principien der Formen reiner Anschauung möglich ist. Z.E. Die verschiedenen Eigenschaften des  $\triangle$ . Das princip: jeder Theil des Raumes ist wieder ein Raum etc. Ist nun der Grund der Möglichkeit sämtlicher synthetischer Anschauungen a priori nur in der innren Form unsrer Sinnlichkeit zu suchen, so kann letztere nur auf einen Gegenstand bezogen werden, nach der Art, als er das subject afficirt, d. i. insofern er als phaenomen erscheint; hieraus folgt nun, daß, da wir unsere Erkenntniße nur durch synthetische Urtheile erweitern können, diese aber Anschauungen erfordern, alle Erweiterung des Erkenntnißes phaenomena zum Grunde hat, die durch die Form sinnlicher Anschauung erkannt werden müssen. Ferner können wir daher nicht a priori unsre Erkenntniß erweitern, insofern als wir die Dinge an sich selbst betrachten: denn da hiezu Anschauungen gehören, so müßten dies intelleetuelle Anschauungen seyn, dergleichen giebt es aber nicht. Mithin findt bey übersinnlichen Begriffen keine Erweiterung des Erkenntnißes statt.

16) Anschauungen können wir also nur vermöge der Form unserer Sinnlichkeit haben, und es werden die Objecte nach Maaßgabe dieser Form, es sey empirisch, oder a priori erscheinen. Die Beschaffenheit der Gegenstände in der Erscheinung beruht also bloß auf der subjectiven Form der Anschauung, wodurch sie die Art derselben im Gemüth bestimmt, und nach der Verschiedenheit des Verhältnisses, wie Gegenstände von uns angeschaut werden, und das Gemüth afficiren. So erscheint selbst objective die Cirkel Linie verschieden, selbst als oblongum oder gerade Linie, nach Verschiedenheit der Richtung, in weleher wir sie sehen. Es hat also die Erscheinung des Objects nichts mehr mit der objectiven Beschaffenheit der Sache selbst gemein, und unser Erkenntniß ist nicht fähig, sich über die Grenzen der Erscheinung zu extendiren (d. i. Wahrnehmung und



Ort derselben), vielmehr sind wir nur im Stande, die Erscheinung, so wie sie durch die reine Form der Sinnlichkeit bestimmt ist, auf die Objecte selbst wieder zu übertragen und also unsere Wahrnehmung wieder anzuwenden.

5 17) Raum und Zeit sind nun die einzigen reinen Formen sinnlicher Anschauung, nemlich der Raum als die Form aller äußern sinnlichen Anschauungen, und die Zeit als die Form aller innern sinnlichen Anschauungen: mithin gehn sie nur auf die subjective Vorstellungs Art der Dinge a priori, d. i. sie sind die subjektive  
 10 Bedingung, um Objecte durch die sinnliche Anschauung so erkennen zu können, als die Erscheinung sie darbiethet. Denn / alle Dinge in 61 der Sinnlichen Anschauung sind in Raum und Zeit bey der Vorstellung gesetzt, und dadurch wird es möglich, daß wir uns die Gegenstände in der Erscheinung vorstellen oder anschauen können. Sie  
 15 sind also die Form der Sinnlichkeit, die vor aller Erfahrung von dem Gegenstände in uns als subjective Bedingung der Anschauung vorhanden sind. Sie können daher nicht Dinge an sich selbst seyn, oder mit den objecten coexistiren, denn wäre dies, so müßten wir Raum und Zeit, so wie die Gegenstände an und für sich erkennen, mithin  
 20 durch den Verstand, mithin wäre die Erkenntniß nur a posteriori und darin Erweiterung möglich, und könnte a priori nie geschehen: wir würden also nie a priori über Vorstellungen urtheilen und / die 62 Nothwendigkeit der Beschaffenheit der Dinge in der Erkenntniß einsehen können. Sie sind also an und für sich nichts objectives.  
 25 / 1. Beydes, Raum und Zeit sind die Formen sinnlicher Anschau- 60 ungen, oder, welches gleich ist, / sie sind formale sinnliche Anschau- 61 ungen, d. i. es sind Formen eines jeden einzelnen subjects, nach welchen der gegebene Gegenstand nur unter dieser Form und unter keiner andern vorgestellt werden kann. Sie können auch nur An-  
 30 schauungen seyn, und nie Begriffe: denn es gehört wesentlich die unmittelbare Vorstellung der Objecte, und zwar eines einzelnen Objects, dazu, und nie kann ein Merkmal eines Begriffs dabei zum Grunde gelegt werden. —

Alle Räume, alle Zeiten sind nur Theil eines einzigen Raumes und  
 35 einer Zeit. Es giebt nur Einen Raum und eine Zeit. Es laßen sich daher wol Theile eines und deßelben Raumes und der Zeit neben und respective nach einander denken, aber diese Theile laßen sich nicht einem allgemeinen anzunehmenden Raum oder Zeit unterordnen. Raum und Zeit sind daher jedes Vorstellungen von einer re singulari

und nicht communi: wenn man sagt: die Welt habe einen Anfang und ein Ende, so kann dies nur heißen: das object der Welt habe eine Zeit, wo es nicht war, anfängt zu seyn, und nicht mehr seyn  
 62 wird, aber die Zeit selbst bleibt immer / eine vor sich unabänderliche Vorstellung.

5

2. Raum und Zeit sind reine sinnliche Anschauungen a priori und mithin unabhängig von aller Erfahrung, denn, um eine Erfahrung von demjenigen zu haben, so im Raume ist, so läßt sich diese nicht anders denken, als daß man sich vorher einen Raum gedacht hat. Alle Dinge können als vernichtet gedacht werden, und dennoch bleibt  
 10 der Raum. Raum und Zeit hängen also nicht von den Dingen im Raume und in der Zeit ab als coexistentia rerum wie Wolf glaubt, sondern sind für sich bestehende Anschauungen, wenn man von allen Dingen abstrahirt hat. Der Raum hat also wesentlich in sich nur die subjective Form äußerer — so wie die Zeit die subjective Form  
 15 innerer Anschauungen. Man könnte sie aber als etwas formelles nicht annehmen, wenn man für nöthig hält, Raum und Zeit von den Dingen oder der Materie selbst erst zu abstrahiren, um sie als etwas objectives anzusehen, so außer uns als etwas mit den Dingen coexistirendes gedacht werden müßte, sie würden alsdann Begriffe a posteriori seyn,  
 20 statt deßen sie Anschauungen a priori sind, mithin man, um sie zu  
 63 denken, nicht erst Dinge annehmen darf, denen / sie Bestimmung geben sollen.

3. Eigenschaften des Raumes und der Zeit sind von der Art, daß sie aus keinen Begriffen sondern unmittelbar aus der Anschauung  
 25 abgeleitet werden müssen. Wolf z.E. leitet den Raum und deßen Eigenschaften aus objectiven Begriffen ab — er sagt, er sey *ordo simultaneorum quatenus extra se positae existunt simul*. Allein alsdenn läßt sich nicht erklären, warum der Raum 3 Abmessungen habe, nemlich: Länge, Breite und Höhe. Aus der Erfahrung laßen sie sich  
 30 nicht ableiten, vielmehr muß man schon den Raum mit seinen 3 Abmessungen in Gedanken haben, ehe man sich den Körper in der Erfahrung vorstellen kann. Sie liegen also schon als Bedingung der Vorstellung in der innern Anschauung; sie anzunehmen, wird das Bewußtseyn gezwungen, mithin existiren sie a priori als nothwendig,  
 35 und von Dingen abstrahirt, können sie den Dingen doch nicht nothwendig beygelegt werden, wenn sie nicht auf diese höhere Anschauung gebauet, präexistirten. Es wird dadurch die Ordnung der Dinge deut-  
 64 lich, die Wolf in seiner Definition vom Raum / als dunkel bestimmt,

wenn er meint, der Raum sey eine confuse Vorstellung von der Ordnung der Dinge, insofern sie aus einander sich befinden.

Dagegen leidet es keinen Zweifel, daß man aus der reinen Anschauung des Raumes auch Begriffe ziehen und dadurch ableiten könne.

5 4. Daraus nun, daß Raum und Zeit reine Anschauungen a priori und nicht von den objecten abstrahirte Begriffe sind, folgt es, daß alle Sätze der Geometrie und Arithmetik, oder, die Zahlen und Figuren betreffen, synthetische Urtheile, und zwar a priori und mit-  
hin nothwendig und apodictisch gewiß sind, welches nicht seyn  
10 würde, wenn sie nicht aus Raum und Zeit als reinen Anschauungen abgeleitet werden könnten. Z.E. Es läßt sich ohne Versuch finden, daß eine gerade Linie auf einen gegebenen Punkt perpendicular sey.

5. Raum und Zeit sind zwar objectiv in Ansehung der Gegen-  
15 stände, d. i. sie stellen die Gegenstände vor; aber nur, wie sie in der Erscheinung sind, nicht aber, wie sie an sich sind.

Stellt man sich die Sache an sich selbst vor, so betrachtet man sie als ein / Ganzes aus vielen Theilen; betrachtet alle Theile an sich 65 und in ihrem Verhältniß unter einander; dies geschieht durch den  
20 Verstand, der dadurch den Begriff des Ganzen formirt, worunter die Theile begriffen werden. Beruhte nun Raum und Zeit auf Begriffen, so müßte man schlechthin nöthig haben, sich erst Theile des Raumes und Zeit vorstellen (und sich dies vorstellen können), ehe man sich den Raum und die Zeit im Ganzen denken könnte; die Theile dersel-  
25 ben, nemlich einzelne Räume und Zeiten, sind aber als gleichstehende in dem Raum und Zeit, und nicht unter ihm enthalten. Es läßt sich kein Raum, keine Zeit denken, ohne sich einen weit größern Raum oder Zeit zugleich zu denken, und dadurch erhebt sich die Vorstellung zu einem Einzelnen Object, und diese kann nur in der Anschauung  
30 gegründet seyn. Ja, wären Raum und Zeit Beschaffenheiten der Dinge an sich, so müßten sie Eigenschaften Gottes seyn. Denn Raum ist unbegrenzt, die Dauer der Zeit ist auch ohne Gränzen. Der Raum und Zeit sind enig; beyde sind nothwendig in Ansehung des Daseyns aller Dinge. Sie sind allumfaßend in Rücksicht aller Objecte / die 66  
35 sie sämtlich in sich faßen. Sie sind ewig. Mithin, da die Realität der Dinge in Gott als dem Grunde ruht, so würden beyde auch nur Gott beygelegt werden können, und wirklich bestand die Hypothese des Spinozismus darin, daß man Raum und Zeit für die Dinge an sich und für Eigenschaften Gottes annahm.



19. Geht man nun auf das Erkenntniß der Menschen von den Dingen selbst über, so zeigt sich das Vermögen der Menschen, Dinge zu erkennen, als sehr eingeschränkt. Nur den Verstand Gottes nennt man Anschauung: so unerklärbar diese Art des Verstandes uns Menschen ist; so soll es doch anzeigen, daß Gott das Vermögen habe, 5 die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, welches den Menschen ganz fehlt. Der Mensch kann nur durch Begriffe erkennen, d. i. durch Merkmale, die er sich von den durch Anschauung empfundenen Objecten abstrahirt, aber durch das abstractions Verfahren sehr viele 67 von den Dingen bey Seite setzen muß, um nur / etwas von den Dingen 10 einzusehen, mithin geben die dadurch gemachten Merkmale und das Denken der Dinge durch dieselben nur eine eingeschränkte Erkenntniß, die nie weiter gehen kann, als ihm die Sinnlichkeit dazu den Stoff darbiethet, daher er auch nur fähig ist, an den Dingen, in der Art, als sie ihm erscheinen, nichts aber von den Dingen selbst, und 15 wie sie an sich sind, zu erkennen. So wie also Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauung ist, so ist der Verstand des Menschen das Vermögen der Begriffe. Begriffe können auch a priori gedacht werden, wenn sie nichts, als den Begriff von synthesis, d. i. Zusammensetzung des Mannigfaltigen in der Vorstellung, um ein Erkenntniß auszu- 20 machen, enthalten, und diese synthesis Einheit hat, d. i. das Bewußtsein meiner selbst von der Verbindung des Mannigfaltigen in meiner Vorstellung, es mag übrigens diese Verbindung negative oder affirmative Theile der Vorstellung involviren. Unter diesen Bedingungen entsteht ein Begriff, der a priori vom Gegenstande gedacht 25 ist; denn die Verbindung des Mannigfaltigen in / der Vorstellung 68 und das Bewußtseyn davon, oder die Einheit, sind nicht empirische Begriffe, sondern a priori. Z.E. daß ein Körper zusammengesetzt ist, kann ich aus der Erfahrung nicht wissen, ich kann die Zusammensetzung nicht sehen. Es ist hier ein bloßer Actus des Denkens, ohn- 30 geachtet dem ersten Anschein nach der Begriff von dem Zusammengesetzten a posteriori gemacht zu seyn scheint. Der Verstand hat allein das Mannigfaltige in der Vorstellung verbunden, und durch das Bewußtseyn von der Verbindung entstand der Begriff. Hierauf beruht der reine Verstandes-Begriff: oder Begriff a priori. Das Be- 35 wußtseyn selbst von der Verbindung des Mannigfaltigen erhält das subject oder der Verstand durch die reine Anschauung von Raum und Zeit. Man nennt die reinen Verstandes Begriffe also diejenigen welche synthetische Einheit oder das Bewußtseyn von der Ver-



bindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung enthalten, oder Begriffe der Einheit des Mannigfaltigen / in der synthetischen Vorstellung. Den reinen Verstandes Begriff praedicirt man Kategorie — mithin ist diese das Bewußtseyn der synthetischen Einheit des gegebenen Mannigfaltigen in der Vorstellung. Die Kategorie an und für sich läßt unausgemacht, und unbestimmt, ob der Begriff, d. i. sie selbst, objective Realität habe. Sie ist hierin einer Vorstellung gleich, welche nichts widersprechendes enthält, sich also denken läßt, aber leer seyn kann. Ob sie also auf sinnlicher synthetischer Einheit — empirischer Einheit — beruhe, oder habe, bleibt bey ihr unbestimmt. Indeß wird nur Anfangs der reine Verstandes Begriff so verstanden, daß es ungewiß ist, ob er Realität habe, oder nicht, nachher aber kommt noch durch die Bedingung von Raum und Zeit hinzu, daß ich dadurch inne werde, daß er etwas objectives bedeute.

15 Z. E. die Kategorie von Größe, als ein Vieles gleichartiges, so zusammen Eines ausmacht: diese läßt sich ohne Raum und Zeit nicht begreifen. Es kommt hier / übrigens nicht auf empirische Wirklichkeit der Körper an, sondern nur auf die Möglichkeit, nach unserem Verstande zu finden, was Größe sey, und diese Möglichkeit ist, wie gesagt, durch  
20 reine Anschauung a priori möglich.

So ist es auch mit dem Begriff von Ursach, sofern sie in dem Grunde des Daseyns von einem andern nach einer beständigen Regel besteht. Die Kategorie, daß B die Wirkung von A sey, und die Nothwendigkeit der Ursach, eine Wirkung zu seyn, daß ein *causatum* eine *causam* habe, ist aber so wenig zu begreifen, wenn man nicht die reine Anschauung von Raum und Zeit zu Hülfe nimmt.

18) Auf die Voraussetzung nun, daß wir nur im Stande sind, uns die Objecte in der Erscheinung, und nicht an sich vorzustellen, baut Herr Kant

30 1.) die Theorie von der Idealität des Raumes und der Zeit, und verwirft

2.) die Theorie der entgegenstehenden Realität des Raumes und der Zeit.

Die Theorie der Idealität nimmt also an, / daß Raum und Zeit  
35 nichts anders als etwas subjectives sind, oder = bloß die Form der sinnlichen Anschauung angehe. Sie beruht also auf dem princip, daß Raum und Zeit nicht reale Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern bloße Formen sind, so als bloß im subject liegende Bedingungen zum Behuf der Anschauung gegeben sind. Die Möglich-

keit, solche sinnliche Formen zu haben, erhelle schon z. E. daraus, daß wir in dem Begriff von Gott, ihm nicht das praedicat des Denkens wegen der Eingeschränktheit dieses Begriffs, sondern ein Anschauungs Vermögen der Dinge an sich beylegen können, als welches auf diesem princip beruhe.

Die Vertheidiger der Theorie der Realität von Raum und Zeit nehmen dagegen an, daß Raum und Zeit eine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst wären, und wir Raum und Zeit nicht a priori sondern aus der Erfahrung hätten. Herr Kant widerlegt dies durch die existenz der Erkenntniße a priori von Raum und Zeit, und daß 10  
72 es unmöglich seyn würde, / die Beschaffenheit derselben, z. E. die 3 Abmessungen des Raumes, a priori synthetisch zu erkennen, oder darüber a priori zu urtheilen.

Herr Kant bestimmt aber

3. die Theorie der Idealität von Raum und Zeit als etwas bloß 15  
subjectives, darin genauer, daß wir dadurch nicht bloß unser eignes subject zu erkennen fähig würden, sondern wirklich Objecte erkannten; denn, wenn wir uns einmal Objecte als phaenomena vorstellten, so kämen auch alle praedicate, welche wir uns vermöge der subjectiven Form vorgestellt und angeschaut hätten, den Objecten 20  
wirklich, nur aber bloß als Erscheinung, zu, und insofern hätten die Objecte für uns Realität. Da es also hiernach unmöglich sey, sich das Object an sich selbst vorzustellen, so könnten noumena nur Objecte der nicht sinnlichen Anschauung betreffen.

Herr Kant begründet seine Theorie von der Idealität des Raumes 25  
und der Zeit näher durch die Eigenschaften beyder.

73 Ist es nämlich nöthig, daß Raum und Zeit / den Dingen selbst als Eigenschaften zukommen, und wir nicht durch die subjective Form unserer Sinne die Dinge als Erscheinung anschauen, so müssen wir Raum und Zeit von den Dingen durch den Verstand erkennen; deßen 30  
Form in Bildung der Begriffe beruht, aber wesentlich darauf, daß er sich ein vieles, d. i. Theile denkt, und diese zu einer Einheit d. i. zu einem Ganzen verbindet, d. i. sich die Dinge durch einen Begriff denkt. Das Object hat also wesentlich Theile: was nun ein Theil eines andern ist, muß sich auch als für sich bestehend betrachten 35  
lassen, und kann nur im Verhältniß zum Ganzen ein Theil genannt werden. Nun läßt sich aber der einzelne Raum nur als ein Theil denken, d. i. ein Abschnitt eines größern, und dieser größere wieder als Theil eines noch größern, und dies bis in's unendliche fort, daher auch

die Unendlichkeit von Raum und Zeit praedicirt werden muß. Er kann also keine Gränze wie Objecte haben, er hat nicht Theile unter sich, welche sich zur Einheit verbinden laßen, er läßt sich daher auch nicht als ein / Ganzes denken. Er hat also gar keine Bestimmung, 74  
 5 die etwas objectives darstellt, ist also kein Object, und kann also nicht durch Begriffe gedacht werden. Daraus folgt, daß er nur etwas einzelnes sey, mithin die Vorstellung davon auf Anschauung beruhe. Es folgt daraus, daß diese Anschauung nicht empirisch, sondern a priori seyn müsse, da sich der Raum eher als das Object im Raume 10 denken läßt. Es liegt also die Vorstellung im subject allein. Nun ist es, da Raum und Zeit a priori gedacht werden, nothwendig, alle Objecte sinnlicher Anschauung in Raum und Zeit zu legen, sie würden aber nicht geordnet werden können, wenn die Sinnlichkeit nicht mit einer dazu ordinirten Form versehen wäre, und diese Form muß in 15 dem Raum und Zeit zu suchen sein. Daher sind sie die einzigen sinnlichen Formen unserer Anschauung, die blos subjectiv sind. Hieraus folgt auch wiederum daß, da wir doch die Objecte selbst nur in einer gewissen Form anschauen, diese Form in unserm subject und nicht im / Object liege, und daß wir die Objecte daher nur so erkennen 75  
 20 können, als sie uns erscheinen.

Consequentiae. Es folgern sich nun aus dem Begriff von Raum und Zeit einige synthetische Sätze a priori.

1.) Es sind nicht zwey Zeiten zugleich, sondern nach einander, so wie zwey Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind.

25 2.) In der Zeit werden alle Gegenstände von mir gedacht, und vorgestellt, wie sie zugleich oder nach einander sind, im Raum aber werden die Gegenstände vorgestellt, wie sie außer mir sind, mithin kann dasjenige, was in mir und nicht außer mir existirt, im Raum nicht angeschaut werden.

30 3.) Die Vorstellung von der Zeit ist nemlich in mir, und die Zeit gehört also zum innern Sinn, die Vorstellung vom Raum aber ist außer mir, und gehört zum äußern Sinn. Die Bestimmungen der Vorstellungen in Rücksicht der Zeit geschehen daher alle in mir, in Rücksicht des Raumes aber alle außer mir. Wenn Newton nun in 35 einem scholio der principiorum philosophiae naturalis sagt: die Zeit ist allenthalben und der Raum in aller Zeit, so läßt sich dies nicht dahin verstehen, daß die Zeit einen Ort habe. Die Zeit hat keinen Ort, wohin ich etwas in der Zeit setzen kann, und was

ich mir in der Zeit denke, ist garnicht im Raum. Es kann aber ganz sicher heißen: der Zeitbegriff faßt alle Vorstellungen, der Raum aber nur diejenigen Vorstellungen in sich, insofern die Objecte außer mir sind.

4.) Alle Dinge außer mir kann ich mir, insofern als ich auf das 5  
Verhältnis mit andern Dingen Rücksicht nehme, nicht anders als im Raum denken. D. i. Bestimmungen des Verhältnisses der Dinge außer mir laßen sich nicht anders angeben, als unter Voraussetzung ihrer existenz im Raum.

77 Wenn daher Wolf sich die Dinge im / Raum denkt, und den Raum 10  
in der ordine simultaneorum setzt, so wird der Raum durch einen Verstandes Begriff erkannt, durch das Verhältnis der Dinge. Ebenso wenn er die Zeit bestimmt, durch ordinem succeßivorum, quatenus sunt invicem connexa (quae post invicem essent): Aber man muß sich Raum und Zeit schon voraus gedacht haben, ehe man sich Dinge 15  
zugleich oder nach einander denkt.

### Anmerkung

In der Critic der reinen Vernunft ist durch die Darstellung des Begriffs der Sinnlichkeit (perceptivitaet) als Vermögens, Vorstellungen nach der Art, als das subject afficirt wird, zu erhalten, und des Be- 20  
griffs des Verstandes (Vermögens zu denken — spontaneitaet) als des Vermögens, nach Maaßgabe dieser Vorstellungen zu erkennen, geschlossen worden, daß das Gemüth sich selbst erscheine, oder daß die Seele ein Gegenstand der Erscheinung von sich selbst seyn  
78 könne. / Es ist an sich richtig, daß das subject durch sich selbst af- 25  
ficirt werden, und also durch den innern Sinn der Seele Vorstellungen erhalten und daraus erkennen kann, nachdem zuvor das Gemüth von den Objecten afficirt worden, um aber hierüber Zweideutigkeiten zu vermeiden, so schlägt Herr Kant statt deßen die Definition der Sinnlichkeit dahin vor: das bloß subjective in 30  
der Vorstellung der Dinge, insofern es den formalen Grund enthält, sich die Objecte darnach zu präsentiren, oder auch = sinnliche Form unserer Anschauung. Denn etwas objectives selbst kann in ihr nicht liegen. Sie bestimmt nach der in ihr liegenden Form die Erscheinung, d. i. sie bestimmt zum Voraus die Art, wie das Object 35  
erscheinen wird. Sie liegt für alle Arten sinnlicher Anschauung zum Grunde, und ist also a priori vorhanden, um diese Anschauungen in



Raum und Zeit zu bestimmen, hat aber gar keine Verbindung mit dem Object selbst, noch weniger ist sie eine Be/schaffenheit des Objects 79 selbst, sondern giebt bloß die Erscheinung deßelben zu erkennen.

/ Es ist hier der Ort, die Distinction einer Vorstellung, die sensitiv ist, 78  
5 von der sensibili anzuzeigen. In Ansehung der Objecte, die vorgestellt werden, sind die Vorstellungen entweder:

sensitive d. i. sinnliche, die auf der Form der Sinnlichkeit allein beruhen, ohne daß die Existenz der Materie dabei concurrirt. So sind Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit ohne daß ein Object der  
10 Sinne dabei concurrirt und damit verbunden ist.

Diese können aber zugleich mit der Materie / oder dem object 79 der Sinne verbunden seyn, und dann werden die sensitiven zu sensibilia oder: empfindbaren, d. i. die zugleich Realität enthalten. So kann im Raum und Zeit etwas sein, so ein Gegenstand der Sinne  
15 ist, und dies ist das empfindbare, so die Realität giebt, mithin ist das empfindbare der Materie, der Sinnlichkeit gleich. — So haben alle empirischen Erkenntniße nicht bloß das sensitive rationem der Form, sondern zugleich etwas empfindbares, wogegen in der sinnlichen Erkenntniß überhaupt nichts empirisches, mithin auch nichts emp-  
20 findbares enthalten ist.

Der sinnlichen Erkenntniß in opposito sind aber intellectuelle Vorstellungen, die bloß durch den Verstand gedacht werden. Hier ist auch die Form des Denkens und der Materie / oder rea- 80  
lität ähnlich der Verstandes Begriff als das product.

25 ad § 19. Alles, was bisher von der Möglichkeit, Erkenntniße a priori 79 durch die subjective Form sinnlicher Anschauung zu erhalten, gesagt ist, gehört zur transcendental-Ästhetik, d. i. Sinnen Lehre, dagegen liefert die transcendental-Logik, d. i. Verstandes Lehre eine zweyte  
Quelle von principien, um möglicher Weise reine Erkenntniße a priori  
30 zu erhalten. Diese unterscheidet sich von der allgemeinen reinen Logik darin, daß diese sich mit der bloßen Form des Gebrauchs unsers Verstandes beschäftigt, jene aber auf Bestimmung der reinen Erkenntniß der Objecte durch den bloßen Verstand geht.

Ein reiner Verstandes Begriff ist eine reine Erkenntniß des  
35 Objects durch den bloßen Verstand, und das völlige Oppositum des empirischen Begriffs, indem er völlig rein a priori gedacht wird: mithin kann man ihn auch einen Begriff des reinen Denckens nennen, um ihn von der Sinnlichkeit zu unterscheiden.

Der Begriff a priori von der synthetischen Einheit des mannigfaltigen in der Anschauung ist *Categorie*. Die Verbindung / des Mannigfaltigen und das Bewußtseyn von derselben macht das constitutive der *Categorie* aus.

Das Bewußtseyn von der Einheit des Mannigfaltigen nach Begriffen ist logische function.

Alle Gegenstände (sie mögen in der Erscheinung oder durch Begriffe vorkommen) laßen sich allerdings wahrnehmen, nie aber deren Zusammensetzung. Diese muß der Verstand zur Vorstellung hinzuthun, und sie ist also allein ein *Actus* des Verstandes, nemlich die Zusammensetzung, um sich das zusammengesetzte dahin vorzustellen damit es eins werde. — Dies nennt Herr Kant *synthesis*, z. E. die Theile, so zusammen eine Stube ausmachen.

Das Bewußtseyn von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt oder (welches =) das Bewußtseyn von dem Begriffe, der die synthetische Einheit enthält, ist = *Categorie*.

So nannte die reinen Verstandes Begriffe *Aristoteles*; die *Scholastiker* nannten sie *prädicamenta* und sie waren der Zahl nach gleich; es sind nemlich 12 überhaupt, und enthalten / die *elementa* der Erkenntniße a priori durch den Verstand. Außer diesen giebt es noch *praedicabilia*, die theils aus erstern zusammengesetzt sind, z. E. Ursach mit Größe verbunden, theils die *praedicamenta* mit den Begriffen von Raum und Zeit verbunden. Auch diese sind, und vermuthlich ganz vollständig, aufzuzählen möglich. Herr Kant hat sie nicht aufgezählt.

25

Zusammengenommen machen *Categorien* und *praedicabilia* die sämmtliche *elementar-principien* aus, um den Umfang aller Erkenntniße a priori zu erkennen.

20. Es ist sehr merkwürdig, daß es sich möglich machen laße, alle möglichen Verstandes-Begriffe auf *Classen* zu bringen, und aus dem Vermögen des Verstandes so her zu leiten, daß er dadurch seinem Umfang nach eben so erschöpft wird, wie aus der Form von Raum und Zeit sich die principien aller sensibilen Erkenntniße ergeben. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Um nun etwas uns unter einen Begriff zu bringen, ist jedesmal ein Urtheil nothwendig, mit hin laufen alle Handlungen des Verstandes auf ein / Urtheilen hinaus. Denn Denken ist ein *discursives* Erkenntniß; d. i. das Erkenntniß durch gewiße Merkmale der Dinge. Diese letzteren machen das *praedicat* aus, so der Vorstellung von dem Dinge als subject

beygelegt worden, in dieser Verbindung liegt aber das Urtheil. So wie nun die Logic functionen des Verstandes, d. i. Regeln des Denckens überhaupt, und ohne Rücksicht auf ein Object, enthält, so enthält die transcendental Logic, die jene allgemeine Logic, angewandt auf  
 5 objective Erkenntniß a priori ist, diese functiones des Denckens oder Formen der Urtheile, mithin laßen sich auch hier die 4 logischen functionen zum Grunde legen, und alle mögliche elementar principien des reinen Denkens auf quantitāt, qualitāt, relation und Modalität reduciren. Hiernach läßt sich also die Tafel der reinen  
 10 Verstandes Begriffe auf die Tafel der 4 logischen functionen zurück führen, also:

1) Der Quantität nach sind unsre / logischen Urtheile *judicia* 83

a *singularia* einzelne

b *particularia* besondere

15 die man aber, da hier doch immer mehrere Gegenstände voraus gesetzt werden, es doch aber unausgemacht ist, ob das Mehrere nicht Allheit sey, dies aber davon unterschieden seyn muß, beßer *pluralia* nennen würde.

c *universalia* — allgemeine

20 II) der Qualität nach

a *affirmativa*

b *negativa*

c *infinita*, d. i. affirmative Urtheile in Ansehung der *copula*, oder negative in Ansehung des *prädicats*, z. E. *anima est non-*  
 25 *mortalis*.

III) der Relation nach (Verhältnisse)

a Categorische im Verhältniß des *prädicats* zum Subject

b hypothetische im Verhältniß der Folge zum Grunde

c disjunctive im Verhältniß eines Gliedes der Eintheilung zur  
 30 ganzen *sphaere* des Begriffs.

/ IV) der Modalität nach (Verhältnisse)

a problematische

b aßertorische

c apodictische

35 Diese enthalten die Verhältnisse des *praedicats* zum subject, nach Verschiedenheit

ad a) der logischen Möglichkeit

ad b) der logischen Wirklichkeit

ad c) der logischen Nothwendigkeit

Nemlich das Urtheil enthält ein praedicat, so ratione subjecti nur unter der Bedingung der Möglichkeit gedacht wird, so ist es blos problematisch gedacht; es wird aber ein Satz oder aërtorisches Urtheil, wenn es dem subject wirklich beygelegt wird, und ist dieser Satz mit der Nothwendigkeit verbunden, so wird das Urtheil apodictisch. 5

Hierauf beruhen nun ebensoviel Categorien nur mit dem Unterschiede, daß diese auf objecte gerichtet sind, hier alles das von objecten praedicirt wird, was bey den logischen functionen von Begriffen gesagt wurde. / Also: 10

I) der Quantität nach

1a Einheit

2b Vielheit

3c Allheit

II) der Qualität nach 15

4a Realität

5b Negation

6c Limitation

d. i. der Qualität nach beruht die Kategorie auf Voraussetzung entweder von Etwas, so den Begriff von Seyn enthält, z. E. Licht, oder den Begriff von Nichtseyn, z. E. Ruhe, oder den Begriff von Seyn, zugleich verbunden mit Nicht Seyn als Einschränkung. 20

III) der Relation nach, wo immer zwey correspondirende Begriffe concurriren

7a. Substanz — accidens 25

8b. Ursach — Wirkung

9c. Agens — patiens, oder = die Gemeinschaft,  
oder = influxus mutuus  
oder = commercium

NB ad 9c. Verhältniß der Gemeinschaft ist darin von der Folge zum Grunde verschieden, daß hier wechselseitig Ursach und Wirkung ist, d. i. es ist etwas im caußato, was Grund von der causa, und etwas in der causa, was Grund vom caußato = beydes zugleich ist. 30

IV) der Modalität nach 35

10a. Möglichkeit — (Unmöglichkeit)  
potentialitas



/ 11 b. Wirklichkeit

86

actualitas

(Daseyn)

(Nichtseyn)

12 c. Neceßitas

(Zufälligkeit)

5 Hiebei kann man den Begriff von Wirklichkeit nicht mit dem Begriff von existenz gleichstellen; denn die existenz eines Dinges begreift sowohl die Möglichkeit, als Wirklichkeit, als Nothwendigkeit eines Objects in sich, wobei von allen 3en die existenz, von der actualitas aber die Wirklichkeit nur allein praedicirt wird.

10 / Vergleichung der 4 logischen functionen mit den 12 Categorien 85  
ad A. 1 Quantität

singularia

particularia

universalia

Einheit

Vielheit

Allheit

2 Qualität

15 affirmativa

negativa

infinita

realität

negation

limitation

ad B. 1 Relation

categorische,

hypothetische,

disjunctive

substanz

Ursach

Gemeinschaft

20 accidens

Wirkung

2 Modalität

problematische

assertorische

apodictische

Möglichkeit,

Wirklichkeit,

Nothwendigkeit

/ Bemerkungen

86

25 1) Man kann diese 12 Categorien auf 2 Classen reduciren, wovon jede wieder 2 Classen unter sich begreift und

A.) die 6 ersten Categorien der Quantität und Qualität die mathematische Classe nennen.

B.) die 6 letzten Categorien der Relation und Modalität von 7—12  
30 die dynamische Classe nennen.

2) Aristoteles brachte nur 10 Categorien heraus: es fehlte aber ganz eine Classification nach der Tafel der logischen functionen. Sie waren daher zufällig gefunden, / mangelhaft, und sogar die Formen 87 von Raum und Zeit darunter, ohnerachtet diese in eine besondere  
35 Classe gehören.

3) Merkwürdig ist immer die Erscheinung, daß wir im Stande sind, die functionen des Verstandes vollständig aufzufinden, und daß ebenso viel reine Verstandes Begriffe a priori sind, als sich logische functionen finden, daß erstere den letzteren correspondiren, und so, daß wir hie durch im Stande sind, alle elemente des reinen Denkens 5 über alle Gegenstände zu bestimmen, nemlich vor aller möglichen Erfahrung: jedoch, wie sich von selbst versteht, innerhalb der Gränzen der transcendental Philosophie, d. i. daß die reinen Vernunft-Erkenntniße, deren elemente hier aufgestellt werden, immanent sind, d. i. objective realität haben, mithin diejenige Classe von Vernunft 10 Erkenntnißen, die keinen Gegenstand möglicher Erfahrung haben, hier ausgeschlossen wird.

4) Aus den praedicamenten, d. i. diesen von den Scholastikern so genannten Categorien entspringen die praedicabilia, d. i. diejenigen reinen Verstandes-Begriffe, so entweder aus 2 oder mehr Categorien 15 88 zusammengesetzt sind, oder die aus der Verbin/dung eines praedicaments mit einer Form der Sinnlichkeit von Raum und Zeit entstehen.

Z. E. der Begriff der Dauer beruht in Rücksicht der Qualität auf realität oder existenz, auch hat die Dauer GröÙe eines Daseyns, in 20 Ansehung der existenz in der Zeit. Denn insofern ist die Dauer des Sandkorns mit der Dauer des Sandberges gleich, und diese GröÙe von der materiellen Quantität verschieden. Mithin concurrirt ein praedicamentum mit der Form der Sinnlichkeit. Der Begriff der Bewegung setzt Daseyn oder Qualität voraus, und wird mit Veränderung 25 des Daseyns mit entgegengesetzter Bestimmung von Zeit und Raum gedacht, also existenz in successiver Form nach einander in Zeit und Raum.

5) In jeder function sind die Categorien so geordnet, daß die 3te aus den zwey vorhergehenden zusammen gesetzt ist, z. E. die Ge- 30 meinschaft der Begriffe setzt 2 Substanzen, mit Ursach und Wirkung, voraus, und verbindet sie zu / einem dritten, nemlich der Wechsel — Ursache und Wirkung. So giebt realität, mit negation verbunden, die limitation.

So ist Allheit = einer Vielheit, so zugleich Einheit ist. 35

So ist Nothwendigkeit eine Möglichkeit, aus welcher die Wirklichkeit gefolgert werden kann.

6) Nach Maaßgabe der prämittirten Classification der Categorien soll nun auch die Ontologic oder transcendental Philosophie abge-

handelt werden, indem dadurch, daß die Categorien gegen einander aufgestellt werden, die Entwicklung dieser elemente unserer Verstandes Begriffe a priori erleichtert, durch deren Vereinigung das Willkührliche, wie dies mit des Baumgartens Methode verbunden ist, vermieden, und diese principien a priori im Ganzen beßer befaßt werden. Diesen zufolge werden auch die 6 Categorien der mathematischen Classe abgehandelt, und unter diesen folgt zuerst:

/ Die Categorie der Größe oder die Classe der Quantität. 90

21. Quantität — Größe ist ein reiner Verstandes Begriff, dessen Entwicklung darauf beruht:

1) In jeder Größe ist der Begriff von vielem enthalten, was verbunden betrachtet, sich als ein Eins darstellt. Ein Vieles gleichartige verbunden, macht Quantität an sich aus. Es liegt also im Begriff von Größe die Vorstellung von Eins und Vielem.

2) Eines und Viel sind nur als correlata denkbar und können nur in opposito gedacht werden, aber definiren läßt sich keins von beyden, sondern sie laßen sich nur durch einander denken. Daher läuft die definitio autoris S4 § 74 in Circulo herum: er denkt sich ein Eins in der Voraussetzung von Vielem.

3) Die Einheit kann sowohl formaliter als materialiter gedacht werden.

Die formale Einheit beruht auf der / Verbindung des Mannigfaltigen unter einem Princip. Die materielle Einheit ist Einheit des Objects selbst. Formal ist also nur eine Einheit eines Dinges möglich (in singulari), denn jedes Ding hat nur einen Begriff, unter welchem das Mannigfaltige durch den Verstand gebracht ist. Materiell aber giebt's Einheiten eines und desselben Objects, d. i. so viel in jedem Dinge eines genannt werden kann. Vielheit daher im Object ist jederzeit materiell. Das Mannigfaltige in der Vorstellung des Objects aber an sich, ist formelle Vielheit.

Daher ein Schauspiel hat Vielheit der Objecte, aber Einheit in der Vorstellung nach den Gesetzen der Zeit, des Orts usw. denn ohne diese würde es zu keinem Zweck verbinden.

4) Die Aristotelische Schule betrachtet die formelle Einheit als transcendental, und nimmt, wie auch der Autor in Sect. 4, 6 u. 7 thut, in metaphysischem Sinn das princip an: quodlibet ens est transcendentaliter unum, verum bonum, / und praedicirten vom Object 92

a, unum, d. i. daß Ein Ding nicht viel Dinge seyn — Einheit

b, verum, d. i. Einem jeden Dinge komme wirklich zu, was ihm eigen ist, oder — gewisse prädicate, die zu dem Begriffe des Dinges gehörten, kommen wirklich dem Dinge zu, mithin könnten die prädicate des Dinges, der Wirklichkeit, nicht der Möglichkeit nach, ihm beygelegt werden, z. E. Jedes  $\triangle$  hat Winckel. Dies heißt der Satz: jedes Ding hat in sich Wahrheit oder in jedem Ding ist Wahrheit, jedes Ding hat in sich nichts, was nicht mit ihm selbst übereinstimmt.

c) bonum, d. i. jedes Ding hat alles in sich, um dasjenige zu seyn, 10 was es ist, oder — jedes Ding ist transcendentaliter vollkommen.

Es ergiebt sich klar, daß hier jedes Ding nur in Beziehung auf sein eignes Wesen betrachtet wurde, und insofern sind diese Criteria des Dinges richtig, da ein jedes Ding doch das ist, was es ist: aber im metaphysischen Sinn, d. i. im Verhältniß des Dinges außer sich, 15 93 mithin gegen alle andere / mögliche Dinge betrachtet, läßt sich keinem Dinge, exclusive dem ens realissimo, eine Vollkommenheit beylegen, vielmehr hat jedes einen Mangel an Realität, mithin negative Vollkommenheit, oder ist unvollkommen.

In sensu metaphysico sind diese Criteria daher unnutzbar, aber 20 als logische Vorschriften bey Betrachtung eines Objects ist es wichtig, daß man aus dessen Bestimmung sehen muß, ob es Einheit, Wahrheit oder Vollkommenheit habe, z. E. formelle Einheit eines Buchs.

5) Dagegen ist transcendente Einheit in jedem Dinge, insofern vieles verbunden gedacht werden muß, um nach einem princip 25 einen Begriff eines Dinges zu machen. Daraus entsteht die formelle Einheit, aber formaliter kann es nicht Einheiten eines und desselben Dinges geben. Die formelle Einheit gehört wesentlich zum Verstande, 94 als der das Vermögen ist, das mannigfaltige/ der Vorstellung unter einen Begriff zu bringen. 30

Der Autor nennt § 74 unitatem categoricam die Einheit des Objects, und darin hat er Recht. Einheit ist objective betrachtet ein Ding, so nicht viel ist, so in Ansehung dessen, was es enthält, der Verschiedenheit und dem Vielen opponirt ist, mithin eine materielle Einheit. Aber formaliter ist sie hypothetisch. Ein Vieles, der Form 35 nach gedacht, kann Einheit seyn, wenngleich die Objecte, materialiter eine Vielheit haben.

6) Zur Größe gehört Verbindung der Vielheit, und dies ist zum Begriff des Quanti deßhalb nicht hinlänglich, weil hiernach ein



aggregat heterogener Theile gestattet wird: dagegen ist der Begriff des Compositi dadurch bestimmt.

Compositum est unum ex conjunctione plurium, z. E. eine Kleidung, so verschiedenartige Theile sie auch hat.

- 5 Soll die Verbindung den Begriff der Größe involviren, so liegt dabei der Begriff der homogeneität zum Grunde, und der Begriff der Größe / selbst wird durch das Wort Quantum: bestimmt: est 95 unum ex pluribus homogeneis conjunctum. Er enthält mithin wesentlich
- 10 1.) multitudinem: also, was als Einheit betrachtet wird, kann nicht quantum heißen.
- 2.) homogeneitatem, d. i. Dinge von einer und derselben Gattung (genus) inde differt compositum vom quanto und das viele würde alsdenn varietaet seyn können, omne quantum continet multitu-  
 15 dinem, sed non omnis multitudo est quantum, sondern nur, wenn die Theile gleichartig sind.

Diejenige Bestimmung nun eines Dinges, durch welche man eine Sache als ein Quantum erkennt, ist Quantitaet oder Größe.

NB Quantitaet ist also nichts weiter als Bestimmung, wie groß  
 20 etwas sey: es kann also etwas als quantum gedacht werden, ohne sich als quantitaet bestimmen zu laßen, oder dadurch bestimmt zu seyn.

Formaliter ist quantum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung, so gleichartig ist, und die Bestimmung des mannigfaltigen als quantum  
 25 ist Quantitaet.

Hieraus folgt

- 1) es giebt nun mehrere quanta, aber nicht mehrere quantitäten, da die quantitas als Bestimmung nur Eins seyn kann. Quantitas sowie Qualitas sind / überhaupt von quantum qualis gemacht und 96  
 30 auf eine barbarische Art: man könnte eben so sagen quaeditas, und durch alle 3 die bekannte Frage auszudrücken: quae, qualis, quanta? quidditas, wenn man so sagen soll, würde sich von der Qualitaet unterscheiden, wie die Bestimmung des generis und des specifischen Unterschiedes; z. E. quidditas das generis weßen: aber ob es hart  
 35 oder weich, gehört zur Qualitaet, mithin in Rücksicht der unter dem genere begriffenen species.

Die Quaeditas würde das Verhältniß ausdrücken; wenigstens bedeutet es solches in dem Fragewort quae? wo es die verschiedene relation des Begriffs: categorisch, hypothetisch oder disjunctiv anzeigen soll.

2) Qualitas differirt von der Quantitaet darin, daß und insofern die letztere bey gleichem Object etwas ungleichartiges andeutet, so 5 sich in Rücksicht anderer Bestimmungen darin findet. Daher ist qualitas diejenige Bestimmung eines Dinges, nach welcher sich dasjenige, was specifisch verschieden ist, unter gleicher Gattung findet, und davon unterschieden werden kann. — Dies ist heterogen in opposito von dem, was nicht specifisch verschieden ist, oder dem 10 homogenen.

3) Man kann durch Vergleichung des Dinges mit sich selbst und 97 seinen / Theilen wohl erkennen, daß es ein quantum sey, aber nie kann man, ohne Vergleichung eines Dinges mit andern Dingen, bestimmen, was denn für eine Größe es eigentlich habe oder — wie 15 groß es sey. Z.E. die Erde hat 5400 Meilen — die Meile ist  $\frac{1}{15}$  eines Grades — Grad  $\frac{1}{360}$  des größten Meridians. Dies alles läßt sich auch auf eine Erbse anwenden, und vergebens ist es, die Größe der Erde ohne Vergleichung des Maaßes zu finden. Daher kann die Definition des Wolf und des Autoris § 69 S. 3 quantitas est interna entis de- 20 terminatio, quae dari quidem sine alio aßumto autem intelligi nequit, nie als Definition gelten, so richtig der Satz ist, und sich erweisen läßt, er ist aber kein mit Größe gleich geltender Begriff, läßt sich auch in der Art nicht herausbringen. Es ist indeß

4) auffallend: der Begriff der Größe oder die Bestimmung eines 25 Dinges, daß es Größe habe, ist gegeben, aber die Größe als Größe, d. i. wie groß das Object sey, ist aus der Sache selbst zu erkennen unmöglich. Ja, noch mehr. Der Begriff von Größe ist dem Ver- 98 /stande gerade zu eigen, da er sich mit Verbindung des mannigfaltigen gleichartigen beschäftigt. Die Größe wird in der Mathematic 30 durch Hilfe einer reinen Anschauung in der Sinnlichkeit, d. i. durch die Form von Raum und Zeit bey Bestimmung jeder Figur oder Zahl angewandt. Aber in der Philosophie läßt sich aus dem Begriff allein nicht bestimmen, ob die Kategorie von Größe objective realitaet habe. D. i. es läßt sich nicht erkennen, daß Vieles zusammen Eins 35 ausmache.

Es ist schlechthin nöthig, die Anschauung a priori wie in der Mathematic zu Hülfe zu nehmen. Alle Kategorien sind mit derjenigen

von der Größe von der Art, daß sich durch ihren Begriff selbst nicht erweisen läßt, in wiefern es möglich sey, daß der Begriff auch objective realitaet habe. Diesen Beweis muß man aus der sinnlichen Anschauung von Raum und Zeit suchen. Dadurch allein erhält auch  
 5 die extensive Größe die realitaet.

Extensio differt von Größe der Zeit, oder es ist Mannigfaltiges außerhalb einander, z. E. wie gegenwärtige zukünftiger Zeit opponirt.

5) Nimt man besonders auf die Größe bey Zahlen Rücksicht, so kann man Quantum bestimmen durch aliquoties facta / positio ejusdem.  
 10 dem. 99

Succeßive unum uni addendo multitudinem cognoscimus, d. i. durchs Zählen erkennen wir eine Menge, bey jeder Zahl ist also eine Menge vorhanden: wenn diese ins unendliche fortgeht, so entsteht multitudo omni numero major: dies kann man wohl eine unendliche Menge, aber nicht eine Unendliche Zahl nennen. Denn eben  
 15 ihrer Unendlichkeit wegen läßt sie sich nicht in Zahlen ausdrücken und der Ausdruck involvirt also eine Contradictio in adjecto. Eine solche unendliche Menge ist aber auch multitudo omni cognitione major, denn wir können nur einen Begriff von einer bestimmten  
 20 Größe haben.

Numerus ist ja multitudo numerando (unum uni addendo) cognita, in's unendliche fortzählen ist unmöglich, alsdann hört etwas auf innerhalb der Grenzen einer Zahl zu liegen, sobald es nicht weiter  
 25 gezählt werden kann.

6) Um nun eine Größe zu erkennen, ist es nöthig, daß damit zugleich der Begriff vom Maaße verbunden sey: denn daß etwas ein Quantum sey, drückt bloß etwas aus, so die qualitaet des Dinges bestimmt; dagegen ist es ohne Maaß unmöglich, sich vorzustellen,  
 30 was für ein Quantum durch die Composition hervorgebracht sey.

Die Categorie der Größe läßt sich, ohne ihr ein Object darzustellen, wodurch ihr Bedeutung gegeben wird, nicht dahin mit Gewißheit erkennen, daß sie auch objective realitaet habe.

Daher: mensura ist das unum, quod numerando quantitatem  
 100 reddit cognoscibilem. Ebenso wenig würde man einsehen, daß / es  
 dreyfache specifisch verschiedene Arten gäbe, eine Größe zu meßen,  
 wenn man nicht am Raum seiner Länge, Höhe, und Dicke nach ein  
 Beyspiel hätte.

5

So hat die Zeit dagegen nur Eine Abmeßung (dimensio) und diese  
 stellt man sich in der Länge vor und bildet sie figürlich durch das  
 Zeichen einer Linie. Die Linie selbst stellt alle Punkte gleichzeitig  
 dar, das Zeichen der Linie drückt aber die successive Folge oder  
 die Veränderungen in der Zeit aus.

10

7) Eine Größe ist nun entweder

a) ein quantum assignabile, so man auch quantum dabile nennt.  
 Dies ist diejenige Größe, welche ganz (in ihrer totalität) anschau-  
 lich dargestellt werden kann; jedes Maaß muß so beschaffen seyn,  
 daher eine solche Größe auch durch das Maaß ihrem Verhältnis nach 15  
 muß bestimmt werden können, oder

b) ein quantum omni assignatione majus, oder

e) minus, d. i. eine unendlich große oder unendlich kleine Größe:  
 daher sie auch quantum infinitum oder infinito-parvum bedeuten,  
 und also, da beyde respective größer, respective kleiner als jede an- 20  
 101 zugebende / Größe sind, so sind beyde nicht quanta assignabilia,  
 und können nicht gegeben werden.

8.) Der Grund, warum eine Größe nicht endlich ist, heißt eine  
 Negation; diejenige Negation, um derentwillen ein Quantum nicht  
 das maximum ist, kann entweder Einschränkung oder Begrän- 25  
 zung heißen.

Beschränkt nennt man nur einen Gegenstand der Vernunft, be-  
 gränzt aber einen Gegenstand der Anschauung: eben so auch un-  
 beschränkt und unbegränzt, je nachdem es ein Object bloßer Ver-  
 nunft oder der Sinne ist.

30

Schranken differiren also von Gränzen. Ein Verstandes Wesen (nou-  
 menon) hat nur Schranken (limites), d. i. die Negation wird bloß nach  
 dem Verstande gedacht; mithin ist hier Einschränkung: also ein  
 Quantum noumenon ist Größe durch den Verstand gedacht, und  
 insofern beschränkt, als sie nicht das maximum ist, und Schranken, 35  
 limes, heißt die Negation, um derentwillen sie eingeschränkt ist. Z. E.  
 102 Gränzen oder Schranken des menschlichen/Verstandes, Willens. —

Begränzt dagegen ist ein Quantum phaenomenon, wenn die Be-  
 stimmung seiner Größe, oder die Negation, zugleich zum intuitus



deßelben mitgehört, oder = wenn der Grund der Beschränkung zugleich etwas positives im Raum enthält.

Das positive, wodurch die Schranken der Anschauung determinirt werden, heißt die Gränze = Der Punkt im Raum hat für sich  
5 keine Negation, ist auch nicht begränzt, er ist bloß positiv, und zeigt den Ort an, wohin etwas sich einschränkt.

Die Linie erhält ihre Gränze durch den Punkt, die Fläche durch die Linie und der Körper durch die Fläche. Dies sind auch die drei Dimensionen des Raumes, wenn man ihn vollständig als einen Theil  
10 eines größern Raumes für sich gedenkt, und dann hat körperlicher Inhalt, Fläche und Länge jedes wieder seinen Raum. Begränzung und Gränze sind also immer etwas positives in der Erscheinung, nicht aber Einschränkung.

9) Quantum est vel continuum vel discretum. Quantum continuum / ist eine stetige Größe, davon alle ihre Theile wiederum Quanta  
15 sind, wie klein oder wie groß sie seyn mögen.

Sie kann also nicht einfache Theile enthalten. Dagegen ist die Composition so beschaffen: quod sunt partes per se indeterminatae, d. i. an sich selbst, und aus der Größe selbst läßt sich nicht bestimmen,  
20 wie viel Theile man annehmen soll, sondern nach unserer Erkenntniß bleibt es willkürlich.

Zu den Quantis continuis gehören nun Raum und Zeit. Denn jeder Theil von Raum und Zeit läßt sich nicht anders, als wie wieder ein Raum oder Zeit gedenken, und die Eintheilung geht bis zum Punkte  
25 und Augenblick fort: nur beyde letztere sind nicht Theile des Raumes und der Zeit.

Ein Punkt ist nur das positive, die Gränze eines Raumes und der Augenblick ist eben daßelbe in Ansehung der Zeit.

Hieraus folgt, daß Raum und Zeit nicht aus einfachen Theilen  
30 bestehen. Ein Umstand, der wenn das Gegentheil richtig wäre, beweisen würde, daß Raum und Zeit etwas objectives im / neben 104 einander und nach einander seyn würde, der aber, da man auf keinen Einfachen Theil treffen kann, beweist, daß Raum und Zeit nur in dem bloß subjectiven der Form der Anschauung liegen.

35 Der Punkt im Raum ist untheilbar und er ist auch nicht, wie gesagt, ein Theil des Raumes: daher ein Raum aus lauter Punkten ein Raum seyn würde, der aus lauter Gränzen bestehen, mithin ein Nichts seyn würde. Der Punkt ist bloß eine Stelle im Raum, aber bis dahin ist der Raum, sowie die Zeit, bis zum Augenblick, theilbar,

mithin ist es unmöglich, im Raum und Zeit einfache Theile anzunehmen.

Ein Punkt kann vor der Vorstellung des Raums nicht gedacht werden, woraus folgt, daß der Raum aus Punckten nicht bestehen kann. Der Raum füllt die Materie aus als extensum, extensum aber ist id, in quo est spatium. Die Begriffe sind also mit der Materie correlata, der Raum selbst macht es, daß die Materie ausgedehnt ist: also kann die Materie aus keinen andern Theilen bestehen als der Raum selbst hat, mithin ist es / unmöglich, daß die Materie aus einfachen Theilen bestehen könne.

Ein Quantum discretum dagegen ist ein Quantum. so aus Einheiten besteht, d. i. aus einer bestimmten Menge von Theilen, die ich als Einheiten denke. Dies ist der Begriff der Zahl, mithin die Größe durch Zahlen ausgedrückt, ist Quantum discretum. Z. E. Ein Quantum von Gulden: hier läßt sich nicht weiter theilen, ohne daß die Einheit = Gulden, ganz aufhört, mithin enthalten die Theile nicht wieder Quanta. So wie dies von einem Quanto von Silber überhaupt in Schotten, Unzen usw. gedacht seyn würde; letzteres läßt sich in Quanta theilen und ist also Quantum continuum.

Das Quantum discretum kann als per se discretum angesehen werden, weil es aus einfachen Theilen besteht, d. i. weil seine Einheiten nicht wieder als Quanta betrachtet werden können, sie müssen aber durch eine Zahl ausgedrückt werden, um die Quantitaet darzustellen, d. i. um zu wissen, wie groß das Quantum sey.

10.) Quantum }  
Quantitas } ist vel rationale, vel irrationale.

106 / Rationale ist Quantum computabile, d. i. diejenige Größe, so zu berechnen ist, oder sich in Zahlen ausdrücken läßt; irrationale dagegen ist das Quantum finitum, aber incommensurabile, d. i. die nicht zu berechnen ist, oder deren Verhältniß zum Maaß nicht durch Zahlen ausgedrückt werden kann. Sie nähert sich nur der Bestimmung, die das Maaß giebt, z. E. das Verhältniß der Wurzel  $\sqrt{1}$  zu  $\sqrt{2}$ , so zwischen der Diagonal Linie gegen die beyden Seiten obwaltet, ist unmeßbar.

Es sind diese letzteren Größen in Raum und Zeit, der Anschauung nur zwischen den Gränzen von Raum und Zeit gegeben.

11.) Ein Quantum maximum, so wie ein Quantum minimum, läßt sich von einem ente phaenomeno nicht denken, und nur einem ente noumeno — Gott — eine Vorstellung davon beylegen. Denn Quantum maximum wäre die Allheit, die ohne Einschränkung gedachte

Größe. Dergleichen ist für den menschlichen Verstand eben so wenig denkbar, als diejenige Größe, deren noch kleineres Maaß gleichsam ein Nichts wäre. / Z. E. Allheit des Raumes und der Zeit, 107 welche kein Theil eines noch größern Raumes und der Zeit wären, 5 ist keiner subjectiven Anschauung fähig. Das phaenomenon kann man sich nur als eine Vielheit dencken, und unter diesem Begriff eine Allheit.

Für phaenomena giebt es also kein quantum absolute maximum, sondern nur immer relative maximum, z. E. chorda maxima in circulo, und ebenso wenig ein quantum absolute minimum. Denn alle 10 Theile, auch das kleinste Vorstellbare, haben wieder Quanta, mithin ist auch hier die Vorstellung nur auf eine relation gerichtet.

Auf dem Begriff vom Verhältniß der Dinge, wonach wir die Größe derselben nur erkennen können, beruht der von dem Quanto ver- 15 schiedene Begriff von Magnitudo, parvitas. Diese involviren die Bestimmung des quanti oder der Quantitaet, wonach man etwas groß (magnum) oder klein (parvum) nennt.

Nimt man die Vorstellung an, einige Dinge im Universo würden immer kleiner, und alle übrigen blieben dagegen unverändert, so 20 stellt man sich ein Verhältniß vor, in welchem die kleinern / gegen 108 die größern bleiben, z. E. unsere Erde, die man einen globum terraquaeum nennt, würde von Waßer so überschwemmt, daß nur eine Größe der Erbse bliebe, so wäre die Veränderung durch die Vergleichung auch in Ansehung der Größe vorstellbar. Setzt man aber 25 voraus, daß sich das ganze universum verändert habe, so ist keine Vergleichung weiter möglich, und also auch keine Veränderung der Größe denkbar; es wäre die kleinste Erdkugel der größten in Rücksicht unserer subjectiven Vorstellung gleich groß, weil wir sie nicht mit einem dritten Gegenstande vergleichen könnten.

30 Der Begriff von Größe bliebe also an sich derselbe, mithin ist dieser absolut, aber die magnitudo oder parvitas kann nie absolute erkannt werden, sondern nur durch relation.

Daraus nun, daß wir außer Stande sind, die Größe der Dinge an und vor sich selbst zu bestimmen, folgt nun, daß wir sie uns auch 35 an und vor sich selbst nicht vorstellen können, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Raum und die Dinge, die den Raum einnehmen, bestimmen sich also blos nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, auf welche sie in Beziehung gesetzt/werden. Raum und Zeit sind daher auch 109 nicht durch den Verstand und daher bestimmte Verstandes Be-

griffen denkbar, sondern sind bloß die subjective Form, unter welcher die Dinge uns erscheinen. Sie gehören nicht für die Anschauung durch die Sinnlichkeit und nicht für den Verstand als Verstandes Begriff.

### Categorie der Qualitaet

22.) Die Qualitaet, auch auf Objecte angewandt, bezieht sich 5  
sowie die correspondirende logische Function der Qualitaet, auf Ur-  
theile, die die Bedingung der zu bestimmenden Qualitaet eines Dinges  
enthalten. Raum und Zeit enthalten keine Qualitaet eines Dinges  
in sich, d. i. sie haben keine transcendente Materie oder ein Ob-  
ject überhaupt in sich; sie sind nur formale Bedingung unsrer An- 10  
schauung. Ein Etwas dagegen, so in dem Begriff von Seyn, Daseyn,  
existenz, liegt, gehört zur Qualitaet des Dinges, die mithin etwas Ma-  
teriellles voraussetzt. Die Qualitaet hat nun als Function einen 3fachen  
Gegenstand . . . . . d. i. die Vorstellung eines Dinges . . . .  
. . . . . Seyn involvirt 15

110 / 2.) Negation, d. i. die Vorstellung eines Dinges als etwas, so ein  
Nichtseyn enthält.

3) Limitation, d. i. die Vorstellung eines Dinges, deßen Seyn durch  
das Nichtseyn deßelben afficirt wird, mithin deßen Begriff ein Seyn  
und Nichtseyn verbunden enthält. Z. E. Licht ist realitaet; Finster- 20  
niß ist negation; Schatten ist Limitation, denn es ist eine Finsterniß  
die vom Licht begränzt wird. So auch Kenntniße — Unwissenheit —  
eingeschränktes Wißen.

Es ist ein positives Etwas, in opposito mit Negatio. Etwas oder  
Verbunden. 25

1) Realitaet eines Dinges ist dem Wortverstande nach die Sach-  
heit des Dinges, mithin etwas positives an sich.

2) Um dem Begriff von Realitaet Bedeutung zu geben, muß ihm  
ein Gegenstand der Sinnlichkeit untergelegt werden, damit er da-  
durch belegt werden kann, und sowie die Categorie der Größe dem 30  
Begriff von Raum und Zeit als ein etwas in der Anschauung  
correspondirte, um sie zur Quantitaet zu bestimmen, so ist auch in  
111 der Vorstellung Quan/titaet nothwendig, nur aber als dasjenige  
was die Empfindung umfaßt, oder das reale ist etwas empfind-  
bares in der Anschauung, mithin ein Gegenstand der Empfindung 35  
erforderlich, um sich die Größe des realen vorzustellen: nicht so bey  
der Quantitaet, wo reine Anschauung, d. i. ohne Gegenstand im



Raum oder in der Zeit vorhanden war. So hat z.E. Ein Gedanke Quantitaet als Anschauung in der Zeit, ein heller Kopf aber realitaet, wegen der subjectiven Empfindungen seiner Vorstellungen.

3) Das Reale hat einen Grad der Empfindung — oder in dem 5 empfindbaren der sinnlichen Vorstellung. Die Empfindung wird dem formellen in der Anschauung opponirt, und das empfindbare bedeutet alsdenn das materiale in sensu transcendentali, mithin ist hier dem realen als empfindbaren die formelle Anschauung in Raum und Zeit opponirt. Es kommt also hier zur bloßen Anschauung die Empfin- 10 dung hinzu: eine Anschauung mit Empfindung aber ist Wahrnehmung. Diese erfordert aber einen Gegenstand der Wahrnehmung. Wahrnehmung eines Gegenstandes ist das Bewußtseyn des Gegenstandes durch Empfindung — in der / Art differirt 112 also diese Anschauung des realen ganz von der reinen.

15 Man nennt diesen Grad der Empfindung intensive Größe, um sie von der extensiven Größe bey der Quantitaet zu unterscheiden, und sagt: alles Empfindbare hat intensive Größe, oder = einen Grad der Empfindung: das heißt: es läßt sich vorstellen, daß vom Zero = Null = welches gar keine Empfindung hat, die Empfindung steigen, 20 oder von einem gewissen Maaße wieder bis zum = 0 = abnehmen kann. Es wird aber eine Größe verstanden, wobey nicht die Theile vorher erkannt werden, um die Größe zu bestimmen, sondern sie muß als Einheit erkannt, und die Theile aus der Einheit herausgezogen werden. So differirt z.E. eine Linie, die zusammengesetzt 25 werden muß, von einem erlöschenden Licht: bey letzterm ist nur eine Einheit der Empfindung, aber in jedem folgendem Zustande ein anderer Grad derselben.

Der Autor nennt den Grad der Empfindung = die Größe der Qualitaet: es drückt diese Bestimmung zwar aus, daß ein etwas im 30 Dinge als gesetzt gedacht / wird, aber beßer bestimmt man den Grad 113 durch: Größe der Einheit, d. i. die Vorstellung von einem Object, insofern ich mir seine Größe (quantitatem) als Einheit denke, giebt der Größe den Grad. Hier ist also die Größe nicht als Vielheit, sondern als Einheit gegeben und unterscheidt sich dann genau von der extensiven 35 Größe (quantitas extensiva, und daher in den Folgen verschieden von der quantitas intensiva). Daher z. E. ist ein Tropfen kochend Waßer zwar weniger als ein Kessel voll, aber beyde sind gleich heiß. Die Einheit, die hier bey der Empfindung des Objects wahrgenommen wird, zeigt also, daß sie auf der Gleichheit des Grundes beruht, und die Ein-

heit des Grundes macht das mannigfaltige gleichartige bey Betrachtung der realitaet ganz entbehrlich. So ist der Winkel gleich groß, so weit die Linien oder Schenkel sich extendiren mögen: es macht die Gleichheit der Inclination, und nur deren Verschiedenheit auch nur eine Verschiedenheit intensiver Größe, da diese sich bloß auf die 5 existenz der Bewegung in großen und kleinen Winkeln reducirt. Ein  
 114 belebender Gedanke, der aber nach und nach seinen Eindruck / verliert, hat Einheit, so aber in jedem Schritt der Abnahme verschieden ist.

4.) es folgt hieraus nun, daß das reelle, da es in der Empfindung, mit- 10 hin im Object der Sinne seinen Grund hat, nicht im bloß intellectuellen statt haben könne, mithin also der Grad des realen weder als maximum noch minimum gedacht werden könne. Dagegen ist es gewiß, daß die Abänderung des Grades der intensiven Größe der realen Qualitaet unendlich seyn muß, wenn sie gleich unmerklich seyn kann. 15 Daher zwischen dem bestimmten Grade A bis zum 0 = Zero müssen sich eine unendliche Menge von Qualitaeten des realen finden, in einem, wenngleich unmerklichen Grade; z.E. das Wißen, Vorstellungen, ja selbst das Bewußtseyn des Menschen haben viele Grade, ohne daß man den kleinsten bestimmen kann. 20

5.) Man braucht das Wort Realitaet in doppeltem Verstande  
 115 1.) adjective, und dann bedeutet es nur / die Form des Objects, wird mithin formaliter angewandt, und zwar läßt es sich dann nur im singulari gebrauchen. Z.E. Vorstellungen, Begriffe haben objective Realitaet. Größe ist hier Realitaet und kommt der Form des 25 Begriffs zu, insofern er ein Object hat,

2.) oder substantive, und dann bezieht sich die realitaet auf das Materielle des Objects und ist nur in plurali brauchbar, weil die realitaeten des Dinges an sich selbst betrachtet werden.

So verschieden wird auch in der deutschen, griechischen oder la- 30 teinischen Sprache das Wort Einheit gebraucht.

Nämlich adjective, z.E. sagt man: Einheit des Schauspiels, des Vortrages, Wahrheit des Satzes, der Vollkommenheit des Dinges. Es bedeutet den Gesichtspunkt, welchen man in Rücksicht des Objects unterlegt. Substantive dagegen, oder Einheiten der Dinge selbst, d. i. 35 unitates quantitative spectatae werden nur in plurali benannt. So ist quantitas nur formaliter und in singulari brauchbar, quanta dagegen / in plurali, denn diese gehen auf die Qualitaet des Objects selbst, jene aber nur auf die Form eines Objects überhaupt.

6.) Man nennt auch alle Realitaeten Vollkommenheiten, d. i. jede einzelne Vollkommenheit im Object selbst, (mithin differirt auch dieser Ausdruck von der Vollkommenheit der Dinge als Gattungs Begriff überhaupt). Objective endlich besteht die Realitaet in der  
 5 Sachheit oder etwas positivem — und das, was positiv ist, ist vollkommen — und muß ein Object etwas positives, und kann viel positives oder Vollkommenheiten haben. Ein ens mere negativum, d. i. das gar nichts positives hätte, ist ein gerader Widerspruch, denn selbst das Seyn des Dinges involvirt schon etwas positives, sonst  
 10 wäre es, wenn auch dies negativ wäre, kein Ding, da hier das Object nur materiell betrachtet wird; denn formaliter läßt sich ein ens mere negativum wenigstens ohne Widerspruch denken. Jedes Ding muß also realitaet haben, und ein ens realissimum, so man auch ens perfectissimum, summum nennt, ist dasjenige, dessen sämtliche deter-

15 minationes realitaeten sind, mithin worin nichts negatives ist.  
 In sensu transcendentali. Die Metaphysic / sieht also, daß hier 117  
 bloß der Begriff des Nichtseyns, mithin eine analytische Erkenntniß von dem Dinge, zum Grunde gelegt ist, jedoch so, daß das Ding noch denkbar bleibt, mithin dem principium contradictionis nicht  
 20 unterworfen ist, Realiter opposita sind indeß contrarie opposita und müssen nach synthetischen principiis des Grundes zur Folge, sive rationis ponentis non tollentis, erforscht werden.

Die Wolffsehe Philosophie nannte, weil die realitaet das Materiale des Dinges ausmaecht, die Negation das Formale der Dinge. Die Ne-  
 25 gation würde auch bey den Dingen selbst nichts mehr als das Formale ausmachen, sie möge aus einem contrarie oder contradietorie opposito entspringen, wenn man die oppositi realitates (nemlich nicht in bloß logischem Sinn) auf eine Negation reduciere könnte. Z.E. die Wolffianer sagen, die Sünde besteht bloß in der Unterlaßung des  
 30 Guten, oder Abwesenheit des Guten, mithin sey sie formale das nicht gute, sie betrachten also das contrarie oppositum des letzteren als negation. Es / involvirt also die Idee des mali metaphysici. Da bey 118  
 objecten der Erscheinung realia und negativa gemischt sich finden, eine Negation, quatenus ens non est ens realissimum.

### Categorie der dynamischen Classe

23.) Es zeigt sich in dem logischen Verhältniß der Categorie dieser Classe zu demjenigen der mathematischen Classe darin ein Unter-

schied: Die Categorien der relation und modalitaet führen lauter correlata bey sich, die neben einander so gestellt sind, daß *posito uno ponitur est alter*, z.E. es beziehen sich substanzen auf *accidentia et v. v.*, Ursach auf Wirkung, so wie die Wechselwirkung directe auf einander: bey der Categorie der Quantitaet und Qualitaet waren sie aber einzeln, sich einander untergeordnet, und konnten nicht neben einander gestellt werden. Z.E. Einheit nimmt keine Beziehung auf Vielheit, sondern in Vielheit liegt Einheit, und machen wieder zusammen die Allheit aus. Ebenso wenig vertragen sich neben einander realitaet und negation, so wie dagegen die Modalitacten in ihren 10  
119 / Correlatis sich aufheben: möglich — nicht möglich, wirklich — nicht wirklich, nothwendig — zufällig, *contrarie opposita*.

Die Categorien der relation besonders haben die Erkenntniß der Dinge selbst in ihrem Verhältniß zum Gegenstande, die Categorien der modalitaet dagegen gehen nur auf das Erkenntniß des Begriffs 15  
des Dinges zu dem ganzen Erkenntniß Vermögen.

24.) Bey den Categorien der Relation besonders also werden die realitaeten gegen einander als Verhältnisse betrachtet, d. i. die Verhältnisse der Dinge in Ansehung ihrer existenz, indem ein reale des Dinges doch immer den Begriff des Seyns involviret, und zwar nach 20  
den 3fachen Modis der existenz in der Reihe der logischen Urtheile, nemlich:

|                     |                |                       |    |
|---------------------|----------------|-----------------------|----|
| aßertorische        | hypothetische  | disjunctive,          |    |
| gründet sich auf    |                |                       |    |
| Relation des        | antecedens zum | Verhältniß            | 25 |
| subjects zum        | consequens     | der Glieder           |    |
| praedicat und,      | =              | der Eintheilung zum   |    |
| giebt objective     | =              | eingetheilten Begriff |    |
| substanz — accidens | causa causatum | mutuum influxum.      |    |

Hierdurch unterscheiden sie sich also von den Categorien der realität oben, wo diese zwar in verschiedener Art verglichen wurde, ohne auf das Verhältniß mehrerer Rücksicht zu nehmen. 30

#### 25.) Die erste Categorie ist das Verhältniß der substanz zum accidens.

Man nennt diese relation in Ansehung der substanz *subsistentia*, 35  
in Ansehung des accidens *inhaerentia*. *Inhaerentia* ist eine interna



determinatio substantive, / also eine Bestimmung, die der substanz <sup>120</sup>  
 inhaerendo competirt, mithin ist substanz mit demjenigen, quod ei  
 inhaeret, einerley. Z.E. der Mensch (substanz) denkt, est id quod  
 homini tamquam substantiae ejus inhaerendo competit. Der Ausdruck  
 5 dependenz, den man, weil kein beßrer ist, von den caussatis ratione  
 causa bey der relation der Caußalitaet gebraucht, kann nicht mit  
 der inhaerenz verwechselt werden. Die letztere dependirt auch von  
 der substanz, nun aber als nothwendige innere Bestimmung der sub-  
 stanz, die causalitaet hat dagegen die dependenz nicht nothwendig  
 10 in sich. Z.E. der Gedanke im Menschen ist wesentliche Bestimmung,  
 aber die Wärme des Steins vom Sonnenlicht inhaerirt nicht dem  
 letztern, ist auch nicht nothwendige Verknüpfung mit dem Stein,  
 sondern existirt als etwas von der substanz unterschiedenes. Der Laut  
 inhaerirt nicht dem Sprecher, auch nicht dem Zuhörer substantia-  
 15 liter, sondern subsistirt auf eine für sich bestehende Art. So ist es  
 auch bey der Wechselwirkung.

Es sind eigentlich 3 Categorien der relation:

- 1.) das Verhältniß der inhaerenz zur subsistenz
- 2.) das Verhältniß der causalitas zur dependenz 121
- 20 3.) der Gemeinschaft, d. i. daß zwey substancen der Bestimmung  
 der causae und caußati in sich zugleich haben.

Mithin legt man bey der Relation die Betrachtung eines Dinges  
 zum Grund, theils als subject, und insofern es nicht ein praedicat  
 eines andern seyn kann, theils als Grund eines andern Dinges,  
 25 theils insofern es mit einem andern Dinge wechselsweise bestimmt  
 wird.

Der Begriff der substanz erfordert eine vorzügliche Erörterung, da  
 darin eine Erkenntniß Quelle von vielen metaphysischen Wahrheiten  
 liegt.

30 Substanz ist dasjenige, was existiren kann, ohne ein praedicat  
 eines andern Dinges zu seyn (quod potest esse, etiam si non existit  
 tanquam determinatio alterius).

Accidens dagegen ist dasjenige, was nicht existiren kann, ohne ein  
 praedicat eines andern Dinges zu seyn. Daher

- 35 1.) Substanz und accidens sind jedes etwas reales, da ihr Begriff  
 ein Seyn enthält und die existenz des Dinges, es sey substanz oder  
 accidens, dazu nothwendig / ist. Ein Ding daher, dessen Begriff ein <sup>122</sup>  
 Nicht-seyn enthält (Negation) kann weder substanz noch accidens  
 seyn, eben weil ihm realitaet und existenz mangelt.

Z.E. Körper ist real

Bewegung ist real

Ruhe dagegen ist negation,

mithin kann sie kein accidens eines Körpers seyn. Man nennt daher die existenz der substanz die subsistenz, und die existenz des accidentis derselben inhaerenz, d. i. es kommt das accidens der substanz als positives reales praedicat in der Art zu, daß es ihm inhaerirt. 5

### Scholion.

Die Scholastiker theilten das accidens sive inhaerens ein in 1.) praedicabile, und verstanden darunter das accidens des Wesens; mit- 10 hin war accidens praedicabile = dem Zufälligen. Denn Wesen eines Dinges ist dasjenige, was nothwendig zum Begriff eines Dinges gehört: mithin, da das accidens das oppositum insofern war, so war es = dem außerwesentlichen extraessentialia.

123 2.) praedicamentale, worunter sie accidens der substanz verstanden, 15 mithin war es/etwas reales positives, der substanz inhaerirendes; beyde unterscheiden sich auch dadurch, daß praedicabile accidens nur im Begriff liegt und da war, das praedicamentale aber existirt, und von einem realen praedicirt wird. Z.E. die Figur eines Plazzes war ein accidens praedicabile, sie enthält keine existenz, sondern 20 beruht nur auf bloßer Form oder Vorstellungs Art des Plazzes, bey dem sie in Ansehung der Materie ganz indifferent war.

Schwere des Körpers dagegen ist accidens praedicamentale, denn sie existirt inhaerendo im Körper. So auch Wärme, Kälte sind auch res existentes inhaerendo als accidentien deßelben, der Körper selbst 25 aber existirt in ihrer Rücksicht subsistendo.

2.) Die Substanz, mit Hinweglaßung aller inhaerirenden acciden- zien (d. i. Bestimmung derselben) gedacht, heißt substantiale. Es ist dieser Überrest ein bloßer Begriff, der keine Bestimmung hat. Es ist ein Etwas, so blos gedacht, oder vorstellbar ist, denn erkennen 30 läßt sich das substantiale nicht. Man kann nichts erkennen, wenn man nicht vom Objecte praedicate hat, woran man etwas erkennt, 124 / indem alle Erkenntniße nur durch Urtheile geschehen. Hier bleibt aber nur das subject absque praedicato übrig, mithin kein Verhält- niß zwischen Beyden. Es bleibt also nur eine Vorstellung von einem 35 Etwas übrig, von dem man aber nicht erkennt, was es ist. Z.E. wenn

man vom Körper alle accidentia wie Theilbarkeit, Undurchdringbarkeit, Dehnbarkeit absondert, so bleibt eine Figur übrig, so eine Gestalt im Raum ist, die aber nicht existirt, weil ein Raum, dergleichen sie doch ist, für sich (subsistendo) nicht existiren kann, und da der  
 5 Raum nur durch die Körper als inhaerens gedacht wird, so bleibt nichts substantielles, was existirt, übrig.

So sind das Denken, Wollen, Gefühl der Lust und Unlust praedicate der menschlichen Seele. Läßt man diese weg, und denkt sich die Seele ohne diese inhaerentia, so bleibt ein Etwas übrig, von dem  
 10 man keinen Begriff hat, ein Gedanke ohne denkende Subjecte, und dies ist substantiale. Man nennt es auch das substratum aller accidentien. Hieran Objecte zu erkennen, ist dem menschlichen Verstande, wie gesagt, unmöglich, und man führt eine unnütze Klage über seine Eingeschränktheit, vermöge dessen der Verstand nur durch  
 15 die Wirkungen, nicht aber die Objecte an sich und in ihrer Substanz erkennen können. Es liegt in der Qualität des Verstandes-Vermögens, daß wir nur durch Prädikate, die aber hier weggelassen werden, erkennen können, und also ist alle Erkenntnis ohne Verbindung der Akzidentien mit der Substanz unmöglich *⟨bricht ab⟩*

20 / phaenomena substantiata, ein Ausdruck des Leibnitz (ad autorem <sup>Ar</sup> P. 193), heißt überhaupt nichts mehr, als die Substanz als Phaenomen betrachtet, oder Realität als Bestimmung im Raum und in der Zeit. Alle Substanzen werden von uns erkannt, und betrachtet, als sie sich in Raum und Zeit bestimmen lassen; wir können ihre Prädikate nicht  
 25 an sich erkennen, sondern nur in sofern, als sie im Verhältnis mit der Form unserer Sinnlichkeit stehen. Daher lassen sich substantiae noumenon nicht erkennen, weil dem Begriff der korrespondierende Gegenstand in der Anschauung fehlt. Daher, da die substantialia an sich nicht existieren, so können wir die Substanzen nicht an ihnen selbst,  
 30 sondern nur durch ihre inhärierende akzidenzien erkennen; z. E. durch die Vorstellung von Ich läßt sich vom Subjekt, ohne ihm ein Prädikat beizulegen, nichts erkennen. Es dient nur als eine Bezeichnung der Vorstellung über ein Wesen, so sich selbst zum Objekt macht. Durch Beobachtung meiner selbst nur, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf  
 35 den innern Sinn richte, als welcher sich eben so, als der äußere Sinn, als phaenomenon vorstellig machen läßt. Wenn man daher die Substanzen nach ihren Bestimmungen im Raum und in der Zeit erkennt, und hält diese Bestimmungen für die Sache selbst, so vermischt man

bei diesem Sehein den Begriff der Substanzen mit dem der phaenomenis substantiatis. *⟨bricht ab⟩*

**Ar 121** / Da die Welt ein Aggregat von vielen unter sich verknüpften Substanzen, d. i. ein reales Ganze ist, sobald man es in Verhältnis auf die Sinne in Raum und Zeit betrachtet, so kann es der Welten, als mundus 5 phaenomenon, wegen der Einheit des unbegrenzten Raumes nur Eine Welt geben. Der Form nach ist also die Welt ein totum substantiale quod non est pars alterius . . .

. . . läßt sich actu eine andere Welt als die gegenwärtige nicht als möglich annehmen . . . Denkt man sich nun die Welt als Noumenon, 10 so ist sie nichts weiter als ein absolutes Ganze von Substanzen; aber man ist auch weiter nicht a priori zu bestimmen imstande, was es für Eigenschaften oder Determinationen habe. Denkt man sich aber die Welt als Phänomenon, mithin die Dinge im Raum und Zeit als ihren reellen Verhältnissen, wozu sie gegen einander stehen müssen, so las- 15 sen sich folgende vier Prinzipien festsetzen, unter welchen man sich die Bestimmungen der Welt denken muß: In mundo non datur 1. abyssus, 2. saltus, 3. casus (blindes Ungefähr), fatum (blinde Nothwendigkeit).

**Ar 123** / Dies war auch die Meinung des Wolf und Leibnitz. Man sieht wohl, 20 daß diese Idee, durch den bloßen Verstand gedacht, an sich als richtig gelten kann, und insofern sich denken läßt: compositum substantiale consistit ex simplicibus. Als Phänomen aber ist hier eine ausgedehnte Substanz, ein Beharrliches im Raum, das sich ohne Teile und ohne Zerteilung ins Unendliche nicht gedenken läßt. Die Monaden können 25 aber im Raum keine Teile vom Körper ausmachen, sondern müssen bloss Punkte sein, weil sie sonst Teile eines Raumes sein würden . . . *⟨bricht ab⟩*

**Ar 125** / Die Substanzen in der Welt müssen auf einander einen wechselseitigen Einfluß haben, d. i. in nexu reali stehen, als welcher nur durch 30 Wechselwirkung auf einander stattfinden kann. Dieser nexus realis per commercium würde unter den Dingen nicht möglich anzunehmen sein, wenn man sie sich durch den Verstand an sich selbst existirend denkt. Die Substanzen würden jede für sich ohne alles Verhältnis und Verbindung unter einander existiren. Daher läßt sich ein Totum reale 35 von nothwendigen Substanzen gar nicht denken. Denn alsdann ist



keine von der andern in Anschung ihres Daseins abhängig, jede existiert für sich, weil jede ihren nothwendig hinreichenden Grund ihrer Existenz in sich selbst hat: viele nothwendige Substanzen hätten also unter sich keine Verbindung, jede kann für sich nur Welt und die  
 5 Grundursache einer Welt sein, aber mit einer andern Welt und den Dingen in derselben könnten sie nicht in der geringsten Verbindung stehen, z. E. viele Götter. Alle dergleichen Substanzen wären also unbedingt und durch sich selbst bestimmt, aber jede isoliert durch ihre absolute Nothwendigkeit. Da sich also hiernach, geradezu, und  
 10 ohne ihrer Nothwendigkeit hinderlich zu sein, ihre Verknüpfung untereinander nicht annehmen läßt, so kann man, um diese sich zu denken, nicht anders, als ihr Dasein von einer allgemeinen gemeinschaftlichen Urquelle ableiten, welche die allgemeine Kraft zu der allgemeinen Wirkung aller Dinge ist. Hierdurch aber / werden letztere von ihr  
 15 abhängig, und an sich zufällig, werden sie durch diese allgemeine Ursache unter einander verbunden, und entsteht daher eine wechselseitige Verknüpfung und Gemeinschaft durch die gemeinschaftliche Ursache unter einander, da eine Handlung eines einigen Wesens nötig war, um sie alle zu produzieren, und in der Art entsteht der nexus  
 20 realis.

Newton nennt den Raum das organon der göttlichen Allgegenwart. Diese Idee ist aber unrichtig, da der Raum an sich nichts ist, und als etwas an sich selbst wirklich Existierendes durch die Verknüpfung der Dinge nicht gedacht werden kann. Dagegen, wenn man den Raum als  
 25 Symbolum sich denkt, d. i. an die Stelle aller Verhältnisse und Wechselwirkung selbst, so denkt man sich darunter den Inbegriff aller Phaenomena, und zwar als *compraesentia*, d. i. als einander gegenwärtig, und wechselseitig auf einander wirkend, und das Wesen, so sie enthält, als Symbol.

30 / Der *Influxus physicus* ist a) *originarius*, d. h. / durch ihr Dasein sind die Substanzen schon in *commercio* ohne einen Grund anzunehmen, b) *derivativus (rationalis)*. Aller *Influxus physicus* setzt ein *derivativum* voraus; denn dieser ist nur der wahre. — Es versteht sich nicht schon von selbst, daß Substanzen in *commercio* sind; denn Sub-  
 35 stanzen sind gerade das, was allein für sich existiert, ohne von einem andern abzuhängen. Bei dem *mundo phaenomeno* (der in Raum und Zeit ist) ist es eben der Raum, der die Substanzen verbindet, wodurch sie in *commercio* sind. Aber wie sind die Substanzen in *mundo nou-*

Ar  
126Ar  
130  
131

meno in commercio? — Die Harmonie der Substanzen soll darin bestehen, daß ihr Zustand auf einander, d. i. naech allgemeinen Gesetzen übereinstimmt. Die Welt wird entweder als totum ideale betrachtet und hier ist dann eine harmonia absque commercio; oder die Welt ist totum reale und hier ist eine harmonia substantiarum in commercio. Dieses letztere Systema heisst das Systema influxus physici. Das Systema aber harmoniae substantiarum absque commercio ist das Systema influxus hyperphysiei, d. i. von einer causa extramundana schreibt sich die Welt her; d. h. von Gott.

Dies letztere kann nun sein: 1. Systema adsistentiae — 2. Systema harmoniae praestabilitae. Leibnitz wollte dadurch nicht das Commercium der Substanzen, sondern nur des Commercium zwischen Seele und Körper erklären, weil dies ein paar so heterogene Substanzen sind. Ursache und Wirkung können aber realiter verschieden sein; also kann ich annehmen, daß etwas von etwas ganz Ungleichartigem z. E. Bewegung des Körpers von der Vorstellung der Seele, wie Wirkung von der Ursache von einander abhängt. Dies läßt sich aber nicht weiter erklären, sondern wir nehmen solche Sätze an, weil durch sie die Erfahrung möglich wird. Das systema influxus physici hat wieder  
 Ar 132 / eine zwiefache Vorstellungsart, sich dasselbe als möglich zu denken: 20  
 1. commercii originarii, wenn Substanzen dadurch, daß sie existieren, in commercio sind; 2. derivativi, wenn noch etwas hinzukommen muß, um dies Commercium zu bewirken. Das commercium originarium ist qualitas occulta; es wird zu seinem eigenen Erklärungsgrund angenommen. Es bleibt also nichts als das systema influxus physici und 25  
 zwar in commercio derivativo übrig, wo ich annehme, daß alle Substanzen durch eine Kausalität existieren, wodurch sie alle in commercio sind. Diese Idee hat etwas Erhabenes. Wenn ich alle Substanzen als absolut notwendig annehme, so können sie nicht in der geringsten Gemeinschaft stehen. Nehme ich aber die Substanzen an als existie- 30  
 rend in Gemeinschaft, so nehme ich an, daß sie alle durch eine Kausalität existieren, denn dadurch läßt sich nur ihre Gemeinschaft erklären. — Raum selbst ist die Form der göttlichen Allgegenwart, d. h. die Allgegenwart Gottes ist in Form eines Phaenomens ausgedrückt, und durch diese Allgegenwart Gottes sind alle Substanzen in Harmo- 35  
 nie. Aber hier kann unsere Vernunft nichts weiter einsehen. —

Diejenigen, welche den Raum für eine Sache an sich selbst oder für eine Beschaffenheit der Dinge an sich annehmen, werden genötigt, Spinozisten zu sein, d. i. sie nehmen die Welt als einen Inbegriff der

Bestimmungen von einer einigen notwendigen Substanz, also nur Eine Substanz an. Raum als etwas notwendiges wäre alsdann auch eine Eigenschaft Gottes, und alle Dinge existieren im Raum, also in Gott.

5 / es misfällt. Ist der Grund des Gefallens oder Misfallens bloß 125  
in der Empfindung durch den Sinn, oder Sinnen=Empfindung (nicht sinnliche, weil dazu auch die hier nicht convenirende Einbildungskraft gehört) zu suchen, so ist es nicht das Object, was gefällt, sondern ein Zustand ist es, der mir gefällt, vermöge der durch  
10 den Sinn in mir erregten Empfindung. Diese mere subjective bezogne Beschaffenheit des Einflusses des Objects, der den durch innern oder äußern Sinn erregten Zustand des subjects ausdrückt, ist aber derjenige, von dem man sagen muß: es vergnügt, es schmerzt.

Mithin Vergnügen und Schmerz entsteht bloß durch die unmittel-  
15 bare Sinnen Empfindung des subjects: das charakteristische davon liegt in dem Interesse an der existenz des objects, oder nichtexistenz desselben; und Vergnügen ist daher das Wohlgefallen und Interesse an der existenz der Sache. Was uns vergnügt, ist uns auch / angenehm, und an dessen Daseyn nehmen wir schlechthin 126  
20 jedesmal ein Interesse, indem dieses nur in soweit, und mit ihm das Vergnügen nur in dem Grade statt findet, als und insofern uns die existenz des Objects gefällt, oder (eigentlich) angenehm ist; weil es davon abhängt, uns den subjectiven Zustand länger zu erhalten, in den wir versetzt sind. Ebenso ist es in casu contrario mit dem Schmerz. Es  
25 giebt aber auch einen Zustand des Gefallens und nicht Gefallens, der nicht von dem unmittelbaren Einfluß der Sinnen Empfindung, sondern von der reflexion über den Gegenstand abhängt und daraus entsteht. Hier ist nicht Vergnügen, oder Schmerz, oder ein Interesse vorhanden, an der existenz des Objects, und Erhaltung unseres  
30 subjectiven Zustandes: vielmehr ist in Rücksicht der existenz des Objects Gleichgültigkeit vorhanden, es ist indifferent, ob der Zustand meiner Empfindung Vergnügen / oder Schmerz seyn soll, von der Seite 127  
zeigt sich kein vorzüglicher entscheidender Einfluß. Hieraus entsteht das, was Gefallen heißt, d. i. dasjenige Wohlgefallen am Object durch  
35 die bloße Anschauung desselben, mit völliger Gleichgültigkeit (ohne Rücksicht) auf die Existenz desselben. — Es kann reine oder sinnliche Anschauung zum Grunde liegen. Z. E. Ein schön gebautes Haus gefällt mir seiner Form nach: es ist möglich, daß seine existenz



mich schmerzt aus ganz andern Gründen, die der Verstand darbietet, der mit dem Vergnügen und Schmerz zufällig mitwirken kann.

Dasjenige, was durch die bloße Anschauung gefällt, ist schön, dasjenige, was in der Anschauung mich gleichgültig läßt, ob es ge- 5  
fallen oder misfallen könne, ist nicht-schön; dasjenige, was in der Anschauung misfällt, ist häßlich. Auf diesem Gefallen beruht  
128 nun der Begriff des Geschmacks. Nemlich / vieles kann gefallen in der Vorstellung durch die Sinne, womit sich der Verstand in seiner operation verbinden kann, und es entsteht Vergnügen; aber insofern 10  
sich mit dem Gefühl der Lust und Unlust die Urtheilskraft verbindet, und sie das erstere in der Anschauung eines Gegenstandes der Sinne, oder überhaupt ihren Eindruck von demselben begleitet, und bestimmt, so entsteht daher Geschmack, der auf aesthetischer Urtheilskraft hiernach beruht, aesthetische (von *αἰσθῶ* schmecken 15  
per organa sensuum, Sinn als Quell sinnlicher Vorstellungen) Vorstellung nach den Gesetzen der Sinnlichkeit bestimmt. Aesthetische Urtheilskraft ist daher diejenige Urtheilskraft, welche auf das Wohlgefallen oder Misfallen an Gegenständen gerichtet ist, insofern diese Gegenstände meiner sinnlichen Anschauung sind, so 20  
wie die logische Urtheilskraft den Gegenstand nicht als solchen in  
129 der Anschauung, sondern durch die Vernunft/allein beurtheilt.

Alle Gegenstände der Sinnen-Anschauung oder der Einbildungskraft sind auch Gegenstände der aesthetischen Urtheilskraft — und die ist mit dem Begriff vom Geschmack ganz gleich. Sie ist also mit 25  
dem Wohlgefallen am Schönen beschäftigt, das sie, ob es schön oder nicht schön sey, bestimmen und mithin ihre operation auf einem princip des Schönen bauen sollte.

Wäre nun die Materie des Objects, d. i. dasjenige, was durch unmittelbare Empfindung deßelben das Gemüth afficirt, der Gegen- 30  
stand der Beurtheilung, so wäre sie einerley mit Vergnügen und Schmerz. Diese Empfindungen der Sinne, die hier aesthetische Empfindungen seyn würden, laßen sich aber, da sie blos subjectiv sind, nach Regeln nicht bestimmen und beurtheilen. Das Wohlgefallen oder Misfallen daher am Object, wobei die aesthetische Urtheilskraft 35  
das Gefühl der Lust oder Unlust betrachtet, betrifft blos die Form des Gegenstandes, der der sinnlichen oder reinen Anschauung  
130 unterworfen ist, und von dem / sic nur bestimmt, ob er schön oder nicht schön sey.



Ein besonderes Phaenomen äußert sich bey Beurtheilung des Schönen. Man fordert und setzt voraus, daß, was wir als einen Gegenstand des Geschmacks schön finden, auch jeder andere, der Geschmack hat, gleich uns schön finden werde; und ebenso besonders ist es, daß der Urtheilende sich schlechthin darüber, ob etwas schön sey, nicht anders als durch sein eignes Urtheil bestimmen kann, er müßte denn ein fremdes Urtheil nachäffen wollen, ohne selbst zu urtheilen, woher man denn auch wohl annehmen kann, daß dasjenige, was nach dem Urtheil aller andern ebenso cultivirten Personen den Beifall nicht erhält, wohl am Ende auch nicht schön seyn mag: und es entsteht daher eine sonderbare Antinomie, die zur Zeit ihrem Grunde nach nicht deutlich zu entwickeln ist. Man nimmt an, der andere müße etwas schön finden, / zugleich fürchtet man sein Mis- 131  
fallen, weil man keine Gründe hat, um ihn zum Beyfall zu zwingen.

15 Denn was dem andern schlechthin gefallen soll, muß von ihm a priori erkannt werden können, es muß also eine Regel vorhanden seyn, die ihm vorgeschrieben wird, vermöge welcher er zum Beifall oder Misfallen bestimmt wird: daher nur dann die Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit des Schönen dargethan werden kann, wenn  
20 ein princip des Schönen existirt. Nun ist aber eine demonstration des Schönen unmöglich; es wird nur allein vom Sinnlichen nach Gesetzen des Verstandes abstrahirt, ohne daß man diese Gesetze, die dadurch gefunden werden, allgemein gültig angeben kann, eben wegen des subjectiven im Gefühl. — Muster hatten nun selbst die  
25 Griechen, z. E. ihren Doriphoron von Polycleto, welches sie die Regel eines schön gebildeten jungen Menschen in der Bildhauerkunst nannten. / Es bleibt daher die Beurtheilung des Schönen, so wie der Grund 132  
und die Quelle des Geschmacks überhaupt, die die Seele so sehr zum Grunde legt, ein Gegenstand der schwierigsten Untersuchung.

30 Schön in der aesthetischen Beurtheilung ist nur dasjenige, was ohne alles Interesse an der existenz des Gegenstandes selbst, blos in der Anschauung deßelben, und zwar in der Form deßelben gefällt, und darum gefällt, weil hierbei ein freies Spiel der Einbildungskraft in Übereinstim-  
35 mung mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes wirckt.

Hieraus folgt also:

a) daß alles, was schön seyn soll, wenigstens Ähnlichkeit mit Begriffen, oder mit den Gesetzen des Verstandes haben müße. Es ist jedoch keinesweges das Bewußtseyn der Regeln oder dieser Ge-

schmacksgesetze nöthig, sondern nur ihre existenz im subject soweit erforderlich, als sie zur Unterstützung und Richtung der Einbildungs-  
 133 /kraft dienen könne: daher diese Begriffe des Verstandes auch nicht bey ihrer Bestimmung vorhanden seyn dürfen;

b) daß die Einbildungskraft sich nur mit der Form des Gegen- 5 standes, und nicht mit deßen körperlicher existenz beschäftige, mithin sie nicht in die Schranken der Mängel derselben zurückgewiesen werde, sondern in sich unbegrenzten Flug behalte, sich die Form zu bilden; daß aber, damit sie nicht ihren Gesetzen allein nachfolge, und über der Ungemeßenheit des Gegenstandes extravagire, son- 10 dern nur dem Verstande eine Mannigfaltigkeit am Gegenstande zum Ganzen schaffe.

c.) der Verstand sie wieder jedesmal zur Ordnung zurückweist, sie in Schranken hält, wornach denn

d.) beyde Kräfte sich wechselseitig unterstützen, ein freies Spiel 15 treiben, und sich so mit Wohlgefallen beschäftigen. Ein Gegenstand dieser Art wird geschmackvoll gefunden.

134 Von demjenigen, was vergnügt und / gefällt, unterscheidet sich noch dasjenige, was gebilligt wird. Dies ist das Gute, d. i. was in der Vorstellung der Vernunft gefällt. 20

Anmerkung. Man kann die 3fache Arten der Vermögen der Seele mit den 3 Operationen des Verstandes vergleichen, wornach das Erkenntniß Vermögen die Begriffe aufstellt, das, worin die Lust und Unlust durch die Urtheilskraft unter die Begriffe subsumirt wird, 25 und das Begehrungs Vermögen durch die Vernunft bestimmt wird, mithin concludirt, inwiefern das Gefallen oder Misfallen in der Vorstellung stattfindet.

## §. 68 Begehrungs-Vermögen

30

Alle Vorstellungen beziehen sich auf den Gegenstand als Object des Erkenntnißes, sie können aber auch als Handlungen betrachtet werden, und dann liegt in der Vorstellung der Grund der Hervorbringung des Objects derselben. Hiermit correspondirt dann das 35 Vermögen der Seele, durch die Vorstellung eines Gegenstandes selbst, / Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes zu werden, = und dies ist das Begehrungs Vermögen, welches man auch ebenso gültig bestimmen kann als caußalitaet

der Vorstellung in Ansehung ihres Objects. Diejenige Handlung der Seele überhaupt, wodurch die Vorstellung die Wirklichkeit ihres Objects zu erlangen sucht, ist überhaupt die Begierde und Begehren, die sinnlich und intellectuell sind. Man drückt das Gefühl  
 5 der Lust und Unlust durch *voluptas et taedium* aus. Beydes ist indeß bloß sinnlich: es läßt sich allgemeiner durch

*complacentia et displicentia*,  
 Wohlgefallen und Mißfallen

nach Herrn Kant bestimmen, und darauf der Begriff von Begehren  
 10 gründen, nemlich als

*complacentia respectiva actualitatis objecti* d. i. die Vorstellung vom Object, welche mit dem Wohlgefallen an der Wirklichkeit deßelben verknüpft ist, und welche der Grund zur Hervorbringung deßelben  
 15 ist.

/ Es differirt also das Wohlgefallen an der Anschauung des Objects 136 vom Begehren deßelben darin, daß dieses-dasjenige Verhältniß der Vorstellung zum Object betrifft, sofern sie Ursache von der Wirklichkeit deßelben seyn kann.

20 Es scheint diesem Begriff der Zweifel zu widerstreiten, daß man sehr oft etwas begehrt, deßen Wirklichkeit hervorzubringen unmöglich ist. Es giebt nemlich zweyerley Arten Begierden: eine *appetitio practica* d. i. die Vorstellung von der Möglichkeit, es wirklich zu machen, mithin eine Begierde, nach welcher die Vorstellung so  
 25 qualificirt ist, daß das Object wirklich werden kann. und eine *appetitio minus practica*, die man Wunsch, optare, nennt, eine Begierde mit dem Bewußtseyn verbunden, daß es nicht in unserer Gewalt stehe, den Gegenstand wirklich hervorbringen zu können.

Indeß, beyde Arten von / Begierden vereinigen sich doch darin, daß 137  
 30 sie auf eine Vorstellung des Objects hinausgehn, vermöge deren sie den Grund der Möglichkeit in sich setzt, den Gegenstand hervorbringen zu können, nur mit dem Unterschiede, daß im erstern Fall der Bestimmungsgrund zureichend, im letztern Fall aber die Causalität unzureichend ist. Dies letztere nennt man *conatum* oder  
 35 Wünschen in Ansehung der Begierde, welches dann in Sehnsucht ausartet, wenn dies Wünschen in eine heftige Gemüthsbewegung übergeht, bis zur Ermattung, um oft ganz unnatürliche oder physisch unmögliche Vorstellungen wirklich zu machen, dahin z. E. das: *o mihi prateritos referat si Jupiter annos*, gehört. Die Ursache dieser

Eigenschaft der Menschlichen Natur, da man oft Wünsche hegt und zu realisiren sucht, deren mögliche causalitaet man bey sich nicht zureichend erkennt, liegt darin. Wollte aber der Mensch, statt Versuche zu wagen, erst prüfen, ob seine Kräfte mit Sicherheit zu-  
 138 reichten, zu seinem Zweck zu gelangen, so würde er vieles / unter- 5  
 lassen, und die Mühe sich zu ersparen suchen. So aber liegt in ihm die Aufforderung seiner Natur, sein Bestreben dahin anzuwenden, daß er seine Kräfte versuche; er ist mit der Möglichkeit zufrieden, zum Zweck gelangen zu können, ob er gleich vor jetzt sich als unzu-  
 reichend fühlt, und es völlig ungewiß ist, ob es ihm gelingen könne; und 10  
 bey großer Anstrengung entwickeln sich oft Kräfte bey dem Menschen, die ihm vorher unbekannt waren, nun ihn aber von der Möglich-  
 keit immer mehr überzeugen, er habe nicht Ursache, länger Mis-  
 trauen in sich selbst zu setzen, und er werde zulängliche Kräfte  
 haben, seinen Zweck zu erlangen, Sind freilich die Wünsche wider- 15  
 natürlich, so entsteht dann daher das nutzlose Zurücksinken, das sich durch Weinen als Schwäche bey dem weiblichen, und durch nur  
 vergebliche Versuche bey dem männlichen Geschlecht äußert. Die Be-  
 gierden nun in Ansehung solcher Gegenstände, von denen wir uns  
 139 bewußt sind, / dazu hinlängliche Kräfte zu haben, um sie hervor- 20  
 zubringen, ist ein actus der Willkühr, und das Vermögen, so dieser Begierde correspondirt, ist die Willkühr, arbitrium, die also nicht allein Bestimmung zur Causalitaet, sondern auch zu-  
 reichende Kraft, das Object wirklich zu machen, involvirt: wo aber  
 das Vermögen der Willkühr in Ansehung der Hervorbringung des 25  
 Gegenstandes ist, da muß auch schlechthin begleitet seyn das Ver-  
 mögen, von der Hervorbringung abzusehen, oder sie zu unterlassen.  
 Arbitrium oder Willkühr ist daher im eigentlichen Verstande fa-  
 cultas appetendi vel aversandi objectum, i. e. omittendo vel com-  
 mittendo.

30

Das Arbitrium hat an sich in Rücksicht des Bestimmungs-  
 grundes eine doppelte Seite. Es liegen nemlich elateres animi  
 oder Bestimmungs Gründe, Quellen der Möglichkeit, das Vorgestellte  
 hervorzubringen, im Menschen, causae determinantes sive impul-  
 sivae, und diese liegen entweder im Verstande, als dem Ge- 35  
 140 setz der Handlung, oder in der Sinnlichkeit, nemlich / dem  
 Gefühl der Lust und Unlust, und sind daher vel sensitivae  
 causae sive elateres vel intellectuales causae sive elateres — erstere



nennt man stimuli, letztere motiva. Daher entspringt die Eintheilung des Begriffes in *arbitrium intellectuale sive superius*, die obere oder vernünftige Willkühr, i. e. *facultas appetendi per motiva*, oder *voluntas sive arbitrium ex causa impulsiva intellectuali* und *arbitrium sensitivum, facultas appetendi per stimulos*.

Die vernünftige Willkühr ist wiederum *vel purum vel affectum*, je nachdem bey der Willkühr gar keine stimuli als mitwirkende Ursachen concurriren, oder dergleichen sinnliche Antriebe zugleich das Gemüth afficiren und zur Handlung bestimmen.

10 In der Erscheinung aber läßt sich die menschliche Willkühr nie so annehmen, daß sie, ohne von *stimulis* afficirt zu seyn, determinirt werde, und eben so wenig, daß sie per *stimulos* allein determinirt werden könne.

/ Thiere haben ein *arbitrium mere sensitivum*, z. E. beym 141  
 15 Wählen der Speise — sie werden also allein per *stimulos* determinirt, mithin kann man ein *arbitrium sensitivum* auch *brutum* nennen: das *arbitrium humanum* dagegen ist nie *purum*, sondern *semper affectum*. Die mitwirkende stimuli können es aber nie determiniren, sondern bloß sinnlich afficiren, und es bleibt die concurrenz des  
 20 Verstandes nöthig, um ihn zu determiniren: aber nie kann man sagen, daß stimuli ihn nicht afficirt haben sollten, z. E. beym Allmosen geben würden stimuli schon seyn, wenn er den Allmosen auf Kosten seiner Bequemlichkeit, der er sich entzieht, hingiebt, oder aus Ehrliche in den Augen seiner Neben Menschen nicht hart ge-  
 25 scholten zu werden, oder aus Mitleiden gegen den zerlumpten Bedürftigen, oder seine, die Schwäche des Gebers treffende Bitten, oder auch zu erwartende Belohnung von Gott: oft sind die stimuli so versteckt, daß man sich genau/selbst prüfen muß, ob bloß die Liebe 142  
 zur Befolgung des Gesetzes mich zur Handlung bringt, und ich also aus  
 30 *arbitrio puro* handle: aber eben so wahr ist es auch, daß es nie stimuli allein sind, die mich zur Handlung bestimmen: eine, wenn auch nicht klare, Vorstellung des Pflicht Gesetzes concurrirt jederzeit dabei, und man muß dies schon deshalb annehmen, weil man sonst den Menschen dem Vieh oder dem Teufel gleich machen würde, wenn  
 35 man voraussetzen könnte, er könne alles aus Eigennutz thun usw.; sonst ist es wohl möglich, daß stimuli so gut zum guten als zum bösen anreizen können.

Hierauf beruht nun der Begriff von Freiheit: nemlich dem Vermögen des Menschen, sich unabhängig von den ihn af-

ficirenden sinnlichen Antrieben durch Motive zur Handlung zu bestimmen, die Willkühr ist daher nur frei, insofern sie nicht per stimulus determinirt wird: welches bey der menschlichen Willkühr durch die Überwindung der stimulo<sup>rem</sup> erfolgt. Mithin ist  
 143 die freie Willkühr, oder Freiheit, die / Independenz der Willkühr 5  
 a determinatione per stimulus. — So werden und müssen bey der menschlichen Willkühr die stimuli nicht ausgeschlossen werden, denn sonst wäre sie ein arbitrium purum, das reine selbständige Wesen, so sich nur den Gesetzen gemäß, nicht dagegen bestimmen kann. Der Mensch hat facultates inferiores, die für ihn als sinnliche 10  
 Antriebe wirken, und allerdings causae impulsivae werden, aber ihn allein affeiren, nie determiniren können, weder zum Guten noch zum Bösen: seine Willkühr ist also partim sensualis, partim intellectualis, wovon die einwirkende stimuli zwar auch Grund zur Handlung, aber nur als unzureichender Grund anzusehen sind, die motiven 15  
 dagegen denjenigen Bestimmungs Grund enthalten, der die Handlung nothwendig macht.

§ 69. Alle objectiv nothwendige Regeln und Bestimmungen der Willkühr, insofern sie subjectiv zufällig sind, heißen imperative. 20

a) Objectiv sind sie überhaupt, weil sie ausdrücken, was gethan werden muß.

144 / b) Jeder imperativ ist objectiv nothwendig, d. i. er enthält in Ansehung der Handlung einen Bestimmungs Grund, der die Handlung nach einer Regel nothwendig macht; zugleich aber 25  
 ist

e) jeder imperativ subjectiv zufällig, d. i. er ist in seiner Bestimmung mit der Möglichkeit für das subject verbunden, von der Regel abzuweichen und das Gegentheil zu thun. Daher entspringt bey einem nach beyden Bedingungen des imperativs ein- 30  
 gerichteten Wesen, welches nach imperativen handelt, die Nöthigung zur Handlung: denn es ist solchen Geboth<sup>en</sup> unterworfen, wobey eine objectiv nothwendige Regel sowohl, als eine Möglichkeit des subjects, von der Regel abzuweichen, vorhanden ist, und mithin ist für ihn ein imperativ eine objective Regel insofern sie in 35  
 Ansehung des subjects neeeßitirend ist, und beyde Bedingungen sind bey ihm verbunden, wenn es nach imperativen handeln soll. Ein solehes Wesen ist es auch nur, von dem man ein Sollen

praediciren kann, d. i. eine Nothwendigkeit, nach / einer Regel zu 145  
 handeln, deren Übertretung subjective möglich bleibt. Daher weder  
 ein Gott noch ein Thier können nach imperativen handeln. Gott ist  
 einer Abweichung vom Gesetz nicht fähig, er bestimmt sich nur  
 5 durch das Gesetz, d. i. durch sich selbst, bey ihm findet keine Nöthi-  
 gung, kein Sollen statt. Er hat also auch keine Pflichten, da diese  
 Handlungen auf einem Sollen oder Nöthigung beruhen. Er hat nur  
 Rechte gegen Menschen, so wie diese nur Pflichten gegen ihn, nie aber  
 Rechte haben können. Thiere dagegen handeln nicht nach Regeln,  
 10 weil sie wegen Mangel des Verstandes dergleichen nicht kennen, son-  
 dern haben nur sinnliche Antriebe; sie können daher auch nicht  
 imperativen befolgen, und sich dadurch zur Handlung bestimmen,  
 d. i. nöthigen laßen.

Imperative haben also Handlungen zum Zweck, und heißen des-  
 15 halb practische Imperative, d. i. practische Regeln, welche anzeigen,  
 was gethan werden soll. — Oppositum sind physische Regeln / nach 146  
 welchen etwas geschehen soll; practische Imperative können  
 aber entweder

technisch practische Imperative

20 seyn, d. i. sie können zur Erreichung eines Zwecks hypothetisch  
 das Mittel gebiethen, sie sind daher Regeln, die bedingte Befolgung  
 verlangen. Dahin gehören alle Mechanische Regeln für eine Kunst  
 oder Geschicklichkeit, wodurch man, um den Zweck zu erreichen,  
 die Regeln derselben befolgt. — Regeln der Klugheit in Rück-  
 25 sicht der Handlung anderer Menschen zu seinem Zweck, welche letz-  
 tere man indeß pragmatisch nennt. In beyden Fällen kommt  
 es doch zuförderst auf den Willen des Handelnden an, ob  
 er den Zweck will. Hat er dafür nicht Interesse, so kann ihn doch  
 niemand zur Befolgung der Regel zwingen; sie gebiethen also beyder-  
 30 seits nur bedingt, um des Zwecks willen, oder aber als  
 moralisch practische Regeln.

Anmerkung. Man könnte auch einen disjunctiven Imperativ sehr  
 wohl annehmen, der darin bestehen würde, / daß die Wahl des sub- 147  
 jects in Ansehung mehrerer, disjunctive gebiethenden, Bestimmungen  
 35 zwar gestattet, aber die Übertretung und contravention gegen alle  
 Bedingung des Gesetzes unerlaubt wäre, z. E. bey einem innern  
 Kriege wäre es unerlaubt, neutral zu bleiben, sondern eine oder die  
 andere Parthei müßte man angreifen.

146 / Moralisch practische Regeln sind ihrer Natur nach categorisch,  
 147 weil sie absolute unmittelbar / durch die Vernunft, und ohne alle  
 Rücksicht auf die existenz anderer Bestimmungs- oder Bewegungs-  
 Gründe gebiethen: sie sind unbedingte und unmittelbare Bestimmungs  
 Gründe der Handlungen; jeder andere angenommene, andere Bewe- 5  
 gungs Grund, als den die Vernunft sich selbst giebt, würde Bedingung  
 und ihr Geboth nur hypothetisch seyn. Z.E. wollte ein Zeuge die  
 Wahrheit nur reden, weil er sich für weltliche oder göttliche Strafe  
 fürchtet, weil sein Freund aber dabei Vortheil hat, so könnten diese und  
 andere Gründe leicht eludirt werden, und es würde die Pflicht zur 10  
 Wahrheit gar nicht weiter statt haben, wenn sie nur von bedingten Um-  
 ständen abhängt, da deren Gegentheil eben so gut möglich ist. Die Ver-  
 nunft allein ist die Gesetzgeberin, und sie soll durch das subject auch  
 das Gesetz befolgen. Soll dies das subject, seiner Neigung sinnlicher An-  
 triebe ungeachtet, können so muß es fähig seyn, dies zu können, es 15  
 148 muß ihm möglich seyn, dasjenige auszuüben, was / die  
 Vernunft gebiethet. Der categorische Imperativ setzt also bey  
 Menschen eine subjective Möglichkeit zur Befolgung des Gesetzes so  
 wie zur Übertretung deßselben, oder, welches einerley ist, eine inde-  
 pendenz a determinationibus per stimulos voraus, mithin die Freiheit; 20  
 es muß also der Mensch frei seyn, wenn er absolute Gebothe, lediglich  
 und allein weil sie die Vernunft gebiethet, befolgen soll.

Denn wäre dies nicht der Fall, so müßten alle Handlungen  
 des Menschen blos nach Gesetzen der Natur, oder nach  
 Natur Nothwendigkeit, bestimmt werden, und mithin würde 25  
 alle Zurechnungsfähigkeit wegfallen. Denn Freiheit wird der  
 Natur Nothwendigkeit contradistinguirt. Handlungen, die nach Ge-  
 setzen der Freiheit geschehen, müssen so ausgeübt werden, daß  
 sie nicht durch den vorhergehenden Zustand der Welt determinirt  
 werden, in contrario können Handlungen nach Natur=Noth- 30  
 149 /wendigkeit nicht anders betrachtet werden, als daß sie in der Reihe  
 der Wirkungen und Ursachen als nothwendig vorher bestimmt sind.  
 Wenn sie dies aber sind, so sind sie in der vorigen (vergangenen)  
 Zeit bestimmt, und Handlungen, als in der vorigen Zeit bestimmt  
 betrachtet, stehen nicht in meiner Gewalt, die Handlung auch zu 35  
 unterlaßen. Es kann also das Gegentheil nicht geschehen, weil sie  
 nach unabänderlichen Gesetzen der Causalitact in der vorigen Zeit  
 bestimmt, und also blos als Wirkungen erscheinen, wovon die Ur-  
 sache in der vorigen Zeit vorhanden, mithin nicht in meiner Ge-



walt sind, weil überhaupt die vorige Zeit nicht in meiner Gewalt ist.

Ein arbitrium also, was durch Natur Gesetze als praedeterminierende Ursachen bestimmt würde, würde arbitrium servum seyn, 5 und das Gegentheil der praedeterminirten Wirkung könnte unmöglich von ihm gethan werden. / Dies ist aber der Natur eines Geboths 150 der Vernunft entgegen, welches Möglichkeit der Erfüllung, nicht Nothwendigkeit, mithin auch Möglichkeit für's Gegentheil, gestattet und voraussetzt. Es liegt also die Bestimmung der Befolgung in 10 der freien Willkühr des subjects. Daher ist freie Willkühr mit einem Willen begleitet, der seine und zwar hinreichende Bestimmungs Gründe (intellectuelle) nicht aus Zuständen und Bedingungen der vorigen Zeit hernimmt, vielmehr durch Selbstbestimmung (spontaneität) und ohne durch irgend eine Ursach der vorigen Zeit neceßitirt 15 zu seyn, die Handlung ausübt.

Es wird hieraus klar, daß dasjenige System, oder Grundsatz, den man bisher determinismus nannte, eigentlich praedeterminismus genannt werden muß. Denn, da es schlechthin nothwendig ist, daß jede Handlung durch einen Grund bestimmt seyn muß, selbst die- 20 jenige, die eine Gottheit ausübt, so drückt der determinismus nichts aus, worauf es hier ankommt, nemlich auf das princip, nach welchem jede Handlung, / selbst eines freien Wesens, durch ihre Bestimmungs 151 Gründe in der vorigen Zeit bestimmt, und also als nicht in der Gewalt des Handelnden gegeben, gedacht wird. Dies sollte man praedeterminismus nach Herrn Kant nennen. 25

Nun ist aber das auffallende Phaenomen beym Menschen, daß sich in ihm Freiheit mit Natur Nothwendigkeit vereinigt befindet. Beydes hat bey ihm statt, so daß man sagen kann, alles geschehe beym Menschen nach Gesetzen der Natur Noth- 30 wendigkeit, und auch alles geschehe nach dem princip der Freiheit.

Als Natur Wesen (phaenomen) läßt sich jede neue Handlung als nach Gesetzen der Natur Nothwendigkeit bestimmt erklären. Man thut dies auch oft in Criminalfällen. Z. E. man nimmt beym Verbrecher auf seine Erziehung, äußere Umstände, Neigungen oder andre Be- 35 wegungs Gründe, die blos subjectiv sind, Rücksicht, um die determination zum Verbrechen davon abzuleiten. Als intelligenz (Vernunft Wesen) die jedoch nicht als pure durch die Vernunft selbst bestimmt gedacht werden muß (oder als noumenon). Der Mensch ist sich / selbst bestimmend, unabhängig von allen Gesetzen der Natur, nimmt 152

aus sich selbst den Grund, seine Handlung, die er thun kann, oder soll, zu unterlaßen, welches er, nach Natur Gesetzen bestimmt, nicht vermögend wärc. Wir werden indeß gezwungen, eine Vereinigung beyder in ihm vorhandenen, scheinbar ganz widersprechenden Wesen, in seiner Selbstheit anzunehmen, vermöge deren er die nemliche 5 Person ist, die durch die untern Kräfte afficirt wird, durch die independenz der Vernunft aber sich determinirt, und so erscheint er nicht in succeßiver, sondern zu gleicher Zeit als unter Vernunft und Natur geordnet. In Rücksicht seiner Handlungen kann man daher die Freiheit auch benennen (nominaldefinition): 10

### die Zurechnungsfähigkeit des Menschen.

Blos als intelligenz betrachtet, ist der Mensch ein zurechnungsfähiges subject, in dem freilich zugleich ein Natur Wesen vereinigt ist, welches ihn den Natur Gesetzen unterwirft, das jedoch, insoweit 153 die Möglichkeit zu handeln / ihm nachgelaßen ist, wo die Bestimmung 15 von der Intelligenz abhängt, daher ist es nur abzuleiten, in wie weit der Mensch Ursach seiner Handlungen genannt und ihm solche zugerechnet werden kann, und ebenso gewiß, daß, wenn er blos nach Natur Gesetzen geleitet würde, es unmöglich wäre, ihm irgend eine Handlung zuzurechnen, da der Grund der Handlung dann nie in 20 seiner Gewalt läge, sondern in der vorigen Zeit bestimmt wäre.

Der Mensch hat also als Noumenon das Vermögen, sich seiner Natur Nothwendigkeit ohnerachtet, zur Handlung zu bestimmen. Hieraus folgt, daß die Freiheit ohne Widerspruch des Begriffs denkbar und also logisch möglich sey. 25

Wir können aber die Dinge an sich nicht erkennen, was und wie sie an sich sind, sondern nur in der Erscheinung, mithin kennen wir auch nur den Menschen, wie er sich uns in der Form der Sinnlichkeit als phaenomen darstellt, mithin seine Handlungen, nicht aber seine Bestimmungs Gründe: es ist also unmöglich, die 30 154 reale Möglichkeit der absoluten/Selbst Bestimmung des Menschen, oder wie der Mensch sich frei bestimmen und dennoch zugleich den Natur Gesetzen unterworfen seyn kann, zu beweisen, denn dazu gehörte nothwendig, daß die Freiheit ein object möglicher Anschauung wäre. Dies ist sie so wenig, daß 35 vielmehr alle Handlungen des Menschen als nach dem Gesetz der Causalitaet oder in der vorigen Zeit, ihrem Grunde nach, bestimmt

erscheinen, daß der Mensch also es nicht in seiner Gewalt habe, wie er handeln soll, daß er also der Natur Nothwendigkeit unterworfen sein müsse. Allein, eben darum, weil der Mensch sich in der Art nach der Form der Sinnlichkeit darstellt, läßt sich ein möglicher  
 5 Schluß auf das Übersinnliche machen, als etwas vorhandenes, was mit zu den Bestimmungs Gründen seiner Handlungen gerechnet werden könnte. Es läßt sich bey ihm vielleicht eine übersinnliche Quelle aufsuchen, wo er nicht mehr als Gegenstand der Sinne er-  
 scheint, ob wir zwar nicht be/stimmen können a priori, wie er da  
 10 ist. Diese Quelle wäre die Willkühr des Menschen als Noumenon, d. i. der unabhängige, aber uns unbekannte, Grund aller Erscheinungen am sinnlichen Menschen. Insofern kann man ihn als selbsteignen, unabhängigen Grund aller seiner Handlungen voraussetzen, und bey ihm annehmen, daß er jetzt, durch den in ihm vorhandenen Grund  
 15 der Bestimmung, eine Reihe von Handlungen anfangen, und ihn so betrachten, als wenn er nicht in der Zeit wäre: man könnte in diesem Betracht die Freiheit bestimmen durch das Vermögen des Menschen, von selbst eine Reihe von Folgen anzufangen.

Man sagt in dieser Rücksicht ganz richtig von ihm, daß seine  
 20 Handlungen dem determinismus unterworfen sind, denn, da er nicht handeln kann, ohne zur Handlung durch einen Grund bestimmt zu sein, so ist hier nur die Voraussetzung, daß er sich selbst zur Handlung determinirt, nicht aber durch eine vorher bestimmende Zeit, d. i. durch das Gesetz der Causalitaet zur Handlung praedeter/  
 25 minirt ist. Diese Verwechselung der Begriffe machte es, daß der Begriff von Freiheit die vera crux philosophorum wurde. Wie soll man es vereinigen, daß der Mensch dem Gesetz der Natur Nothwendigkeit unterworfen und insofern durch eine vorher bestimmende Zeit als Ursache schon zu seinen Handlungen als Wirkungen praedeter-  
 30 minirt ist, und daß der Mensch dem ohnerachtet frei handeln soll können? Freilich, als Natur Wesen steht er allein unterm praedeterminismo, und sollte also die Willkühr des Menschen bloß in der vorigen Zeit bestimmt angenommen werden können, so wäre gar keine Freiheit möglich: aber darf man in dem Menschen ein Nou-  
 35 menon voraussetzen, darf man daher annehmen, daß die Handlungen aus unabhängigen Bestimmungen der Kräfte dieses Wesens in ihm fließen; so ist der Begriff der Freiheit ohne Widerspruch denkbar und möglich. Die realitaet hievon ist freilich zu erweisen unmöglich, da es ein reiner / Vernunft Begriff a priori ist, der sich durch  
 157



die moralischen Handlungen, die vermöge der Vernunft Bestimmung  
 ausgeübt werden und welche das einzige sind, wodurch er sich in  
 der Erscheinung offenbart, nicht begründen läßt. Gesetzt z.E. der  
 Zeuge stellt sich bey Ablegung seines Zeugnisses die Wichtigkeit  
 seiner Pflicht, die Wahrheit zu reden, und seine Handlungen ge- 5  
 setzmäßig darnach einzurichten, ohne alle andern Neben Bewegungs  
 Gründe vor, und er handelte ohne concurrenz irgend einer Natur  
 Ursache; so bewiese dies doch bey ihm nichts weiter, als die existenz  
 des Bewußtseyns des moralischen Gesetzes, welches ihm gebiethet,  
 mit Übergehung aller Natur Ursachen, das Gesetz zu befolgen. Aus 10  
 diesem Beispiel ergibt sich zugleich, daß in uns ein Bewußtseyn  
 von einem moralischen Gesetz vorhanden sey, wodurch wir zur  
 Handlung genöthigt werden, indem es uns absolute gebiethet,  
 158 und vermöge der / existenz dieses Gesetzes können wir auf die Frei-  
 heit unserer Handlungen schließen, daß wir pflichtig sind, oder 15  
 genöthigt werden, mit jeder sinnlichen Aufopferung, dem Gesetz ge-  
 mäß zu handeln. Ganz unrichtig ist indeß die Idee einiger Philo-  
 sophen (z.E. Rehberg) hiebei, als könne man sich gerade zu und  
 unmittelbar der absoluten Spontaneität oder der Einwirkung der  
 Gesetzes Freiheit bey unsern Handlungen bewußt werden, d. i. wir 20  
 können erkennen, daß das Gesetz allein uns bestimme, und kein in  
 dem Sinne vorkommender Bestimmungs Grund mit dabei verknüpft  
 sey. Dies ist aber unmöglich, wir können wohl gewahr werden, daß  
 sinnliche Antriebe bey der Bestimmung zur Pflichthandlung mit con-  
 curriren, aber daraus, daß wir uns ihres Daseyns in easu speciali 25  
 nicht bewußt sind, können wir keinesweges schließen, daß sie auch  
 gar nicht in uns vorhanden wären, und sich wirksam zeigten, denn,  
 159 wie / will man das Nicht-Daseyn derselben gewahr werden? Unmittel-  
 bar ist dies an sich unmöglich; da es kein Merkmal giebt, und, daß  
 es nicht mittelbar statt findet, erhellt daraus: die Pflicht Handlung 30  
 beruhet auf Nöthigung, in so weit die sinnliche affeierung concurrenzt,  
 ohne Nöthigung ist keine freie Willkühr denkbar; wie läßt sich nun  
 erkennen, ob die Bestimmung zur Handlung in den sinnlichen An-  
 trieben oder in der spontaneität allein, oder in beyden ihren Grund  
 habe? Z.E. man läßt jemandem die Wahl zwischen 2 Dingen, die 35  
 an sich ganz gleich sind? Es ist falsch, daß man versichert, er könne  
 hiebei nicht anders als durch selbst freie Bestimmung seiner Ver-  
 nunft ohne Concurrenz aller Natur-Ursachen wählen: man kann an-  
 nehmen, daß er gewiß vorher oft und vielfältig beyde Dinge besieht,



es sey aus Mistrauen, oder, weil er einen Vorzug bey einem erwartet, endlich nach fruchtlosem Bemühn übermannt ihn die Ungeduld und er greift zu: ist das letztere nicht ein Bestimmungs Grund, der in seine Vernunft einfließt, damit diese endlich / entscheide, wozu 160  
 5 sie ihn auffordert? So ist es unentschieden, ob der Zeuge mehr aus Gefühl seines moralischen Gewißens, oder aus Klugheits Regeln sich zur deposition der Wahrheit bestimmt. Man kann also die Freiheit, und daß diese die Bestimmungs Gründe unserer moralischen Handlungen gebiethet, nicht gewahr werden, sondern muß darauf nur aus  
 10 dem Bewußtseyn der Gesetze der Vernunft auf die existenz derselben schließen. Daraus folgt, daß wir die Geste der Moral zwar a priori, aber als dogmatisch practische Gesetze erkennen, zum Unterschiede von den dogmatisch theoretischen Sätzen a priori, die wir nur von Gegenständen möglicher Erfahrung haben können. Diese mora-  
 15 lische Gesetze sind es nun auch, was eigentlich dem Menschen als Noumenon zukommt, und den Charakter des letztern ausmacht; als welches sich als das subjective princip der Gesetzgebung im Menschen darstellt. Es ist dies uns unbekannte Wesen in uns der erhabenste Gedanke /, der sehr fruchtreich an 161  
 20 Folgerungen für unsere moralische existenz ist. Man findet dabei, daß alle diese Gesetze plan und klar in uns gelegt sind, und daß es so wenig auffällt, sie befolgt zu sehen, daß man sich vielmehr wundern muß, daß sie so oft nicht befolgt werden; daß jeder gemeine Menschen Verstand, auf ihren Grund sogleich über die Rechtmäßigkeit der Handlungen ent-  
 25 scheidet, und daß wir allein nur jeden Fall der Übertretung selbst verschulden. Wenn man nun in der Prüfung dieses in uns herrschenden Wesens zwar findet, daß es über unsre ganze sinnliche Natur gebiethet, mithin selbst etwas übersinnliches seyn muß, wenn uns nun deßen eigentliche Natur und Beschaffenheit unbekannt bleibt, so versetzt uns  
 30 dieser Umstand in tiefe Bewunderung: wir wissen nicht, ist in uns ein schaffendes Wesen, das uns diese Gesetze als Wirkungen vorstellt, oder besitzen wir dies schaffende Vermögen? Kurz, was in uns wirkt, können wir nicht erklären. Indeß sind seine / Wirkungen über die 162  
 sinnliche Natur erstaunend. Gegen seine Gebothe ist nichts zu thun.  
 35 Qual und körperliche Leiden, ja selbst den Tod zu leiden, wiegt es nicht auf: Phalaris licet compert, sagt Juvenal, und andere Dichter theilen ihm die erhabensten Eigenschaften zu. Aber eben diese tiefe Bewunderung über die erhabenen Eigenschaften eines in uns vorhandenen uns unbekannten Wesens ist es eben, was deßen Vortreff-

lichkeit ausmacht und für Religion und Unterricht ganz vorzüglich genutzt werden sollte.

§ 70. Die Betrachtung über die Sinnlichkeit des Menschen zeigt einen merkwürdigen Unterschied in Ansehung des arbitrio und besonders der Moralität des Menschen, nemlich zwischen der Vorstellung von einer Sinnlichkeit, so bloß sinnliches Gefühl einschließt, oder so intellectuelles Gefühl darbiethet, wodurch die Verschiedenheit in Bestimmungs Gründen zu unsern moralischen Handlungen entstehen.

163 / Nemlich die Sinnlichkeit afficirt entweder allein unser sinnliches Gefühl, oder zugleich mit demselben unser Be- 10  
gehrungs Vermögen. Im letztern Fall wird es zugleich Bestimmungs Grund unserer Handlungen, im erstern nicht, indem die Willkühr ohne vorherige Bestimmung des Begehrungs Vermögens nicht zur Handlung gebracht werden kann. Daher distinguirt sich 15

a) die sinnliche Lust und Unlust (oder sinnliches Gefühl), d. i. wenn die hervorgebrachte Vorstellung oder die Handlung selbst ihren Grund in einem, durch die Lust oder Unlust bestimmten, Begehrungs Vermögen hatte. Daher jeder außer mir befindliche Um-  
stand, jedes Vergnügen oder Schmerz, Vortheile oder Vorstellungen 20  
von Glückseligkeit, wenn diese in der Art der Grund der Handlung oder Vorstellung werden, daß das Gefühl der Lust oder Unlust an der Vorstellung dem Begehrungs Vermögen vorhergeht, und darauf  
164 als Bestimmungs Grund wirkt, so ist die Lust / und Unlust, die  
zugleich Bestimmungs Grund des Begehrungs Vermögens ist, sinn- 25  
liches Gefühl; die jederzeit empirisch ist, und in der Art das Begehrungs Vermögen bestimmt, oder

b) intellectuelles Gefühl, d. i. insofern die Vorstellung des Gesetzes vorhergeht und aus der, auf das Begehrungsvermögen gewirkten Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust erst ent- 30  
springt. Der Bestimmungs Grund liegt hier im Gesetz und deßen Bewußtseyn, die Vernunft bestimmt ihm gemäß die Willkühr, und daraus folgt die Lust an meiner Vorstellung oder Handlung, indem der Anspruch der Vernunft durch meine Befolgung seiner Vorschrift befriedigt wird, und daher unausbleiblich eine innre Seelenlust ge- 35  
biert. Diese Lust ist rational, die ihre Quelle allemal in den moralischen Bestimmungs *(bricht ab)*

/ Zuvörderst muß a) wider die Materialisten behauptet werden, daß 165  
 die Seele so wenig an und vor sich materiell sein, noch ein einfacher  
 Theil der Materie sein könne. Die Seele ist vielmehr ein einfaches Wesen  
 (im negativen Begriff); daher auch: die Seele ist immateriell und un-  
 5 körperlich. Materie heißt hier nämlich nicht nur was selbst durchweg  
 Materie ist, sondern was auch nur ein Theil einer Materie sein kann,  
 also ein ausgedehntes undurchdringliches Wesen.

Zuvörderst kann sie aber nicht einfach und dennoch ein Theil der  
 Materie sein. Denn als (auch einfacher) Theil der Materie muß sie mit  
 10 der letzteren einen Raum einnehmen; der Raum aber besteht wieder  
 aus Räumen, mithin hätte dies Einfache wieder Theile; jeder Theil der  
 Materie ist aber wieder Materie, mithin muß die Seele vel materiell  
 (ganz) oder immateriell (für sich) sein. Eine Materie cogitans aber an-  
 zunehmen ist etwas Unmögliches; vielmehr ist die Seele einfach und  
 15 in keinem Falle zusammen ge/setzt. Diese Einfachheit beruht auf 165  
 der Einheit des Bewußtseyns im Denken oder der Einheit des  
 Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt. Alle Vorstellungen be-  
 ziehen sich auf ein Object, vermöge der Bestimmung im Gemüth, ver-  
 möge deren wir überhaupt uns nur etwas vorzustellen fähig sind. Der  
 20 Gegenstand muß aber schlechthin eine Einheit seyn, wozu das Bewußt-  
 seyn des Mannigfaltigen verbunden ist, denn sonst müßte der Satz z. E.  
 a. didicisse b. fideliter c. artes d. mollit f. mores usw. so in seinem  
 Ganzen gedacht werden können, daß verschiedene Kräfte: a. b. c. d.  
 e. f. usw. sich jede einen Begriff dächte, und sich dennoch ge-  
 25 meinschaftlich des ganzen Satzes bewußt seyn könnten. — Es kann  
 also, da dies unmöglich ist, keine Vorstellung eines Objects entstehen,  
 ohne daß eine absolute Einheit des sich vorstellenden subjects vor-  
 handen sey, und es ist unmöglich, durch eine körperliche Theilbar-  
 keit das Bewußtseyn der Vorstellung entstehen zu lassen, gleichsam  
 30 als wenn verschiedene subjecte da wären, die die Vorstellung unter  
 / sich vertheilten, weil es dann unmöglich wäre, daß diese Theile, die 166  
 nur jedem subject für sich bekannt wären, ohne ein Zwischen Mittel  
 zu einem Ganzen, d. i. zur Einheit verbunden werden könnten.  
 Nimmt man nun an, daß die Materia cogitans ein aggregat von sub-  
 35 stanzen sey, so müßte auch die ihm beygelegte Vorstellung ein aggregat  
 von Vorstellungen, nemlich ihrer Theile, enthalten, die von ein-  
 ander abgesondert wären, wobei von einem Theil dieser eine Theil  
 begriffen, von dem andern ein anderer gedacht würde, und wobei  
 eine Einheit nicht zu erreichen wäre. Damit sie doch aber zu einem



Ganzen gebraucht würde, so bleibt immer nöthig, ein vereinigendes subjeet anzunehmen, welches alle diese Theile wieder unter sich und mit einander verbindet. Es kann also dem denkenden subjeet nicht eine zusammengesetzte Vorstellung, sondern nur eine einfache Vorstellung beygelegt werden: d. i. es verbindet die Vorstellung zu einem 5 einfachen prinzip oder ist einfach.

167 Hiedureh ist nun zwar wohl bewiesen, / daß das subjeet denken könne, ohne daß sein princip körperlich sey, die Materialisten sind widerlegt, es folgt aber daraus

b) noeh nicht, daß die Seele denken könne, ohne mit dem 10 Körper verbunden zu seyn, und dies ist es, was die pneumatologie lehrt, deßen Möglichkeit aber nie bewiesen werden kann.

Wir sind außerstande, die eaussalitaet eines solehen für sich bestehenden prinzeips zu erforschen, die Wirkungen und deren Besehaftenheit zu bestimmen, die von ihm als Ursach 15 entstehen könnten, und wissen also a priori nicht, ob ein solehes denkendes prinzip, abgesondert vom Körper, vorhanden sey. Wir könnten es nicht anders als empirisch dadureh erfahren, daß wir eine vom Körper abgesonderte Seele betrachteten. Dies geht nun aber im Leben wegen der Verbindung mit dem Körper nicht an und 20 außer diesem Zustande werden wir von der Seele nichts gewahr, und was die Seele naeh dem Tode seyn werde, ist uns ebenso unmöglich 168 aus gleichem Grunde zu / wissen: mithin, da wir durch die Erfahrung keinen Gegenstand der Vorstellung hiebei erhalten können, so ist es auch unmöglich, zur Pneumatologie zu gelangen, und ob es 25 irgend einen Geist, selbst einen Gott, im universo gebe, je zu erkennen.

Wir wissen nichts weiter, als daß die Seele eine immaterielle Substanz sey, und daß sie nicht als das praedicat eines andern Wesens erkannt werden kann, weil ieh ein compositum aus vielen substanzen 30 nicht denken kann, vielmehr dazu die Einheit des subjects schleethin vorausgesetzt wird, mithin der Materialismus sich in der Idee eontradieirt, und sich daraus nichts erklären läßt; ob aber die Seele ein (spiritus) Geist sey, als ein denkendes Wesen, wie der Autor § 742 meint, folgt aus dem letztern Begriff nicht. Die Thiere haben auch 35 Seelen, die deshalb nicht Geister sind. Geister sind speeifiee denkende immaterielle substanzen, so auch ohne Verbindung mit dem Materiellen denken können, / im Fall nur der 169 Körper ein unentbehrliches adminiculum und eine Bedingung zum



Denken der Seele wäre, so würde sie als Seele, nicht aber als Geist existiren, da erstere, aber nicht letzterer, in einer nothwendigen Verknüpfung mit dem Körper steht, um actus der Substanz zu bewirken.

§ 82. Im Fall man sich nun dies immaterielle Wesen im Körper, was wir Seele nennen, in Verhältniß gegen die Materie betrachtet, so hat man sich bemühet, den Sitz der Seele, oder den Ort aufzufinden, wo das sensorium commune befindlich sey, d. i. theils den Ort wo die Seele alle Eindrücke von Gegenständen, d. i. die Empfindung davon erhält, theils den dieser Empfindung correspondirenden Ort, der das primum movens des Thiers genannt werden kann, d. i. von dem der ganze Körper in Bewegung gebracht werden kann.

Man nennt diese Fähigkeit der Seele die facultatem locomotivam zum Unterschiede von der facultate cogitandi; beyde Vermögen, nemlich zu / empfinden und Bewegung mitzutheilen, setzt man im sensorio communi, von welchem sie beyderseits ausgehen sollen.

Einige haben nun die glandulam pinealem, die Zirbeldrüse, als den Ort des sensorii communis angenommen. Es giebt nemlich nur einen isolirten Nerv im menschlichen Gehirn, die Zirbeldrüse, welche in der Mitte des Gehirns liegt, wo zunächst die Spitzen der zum Gehirn gehenden Nerven anstoßen, auf welche von der Seele zurückgewirkt wird, wenn der Körper bewegt werden soll. Im ganzen Körper ist nur eine solche Drüse, und da die Einfachheit der Seele nicht erlaubt, ihr mehr als einen Ort zu gestatten, so hat man diesen Nerv als den gemeinschaftlichen Sitz angenommen, vorzüglich war dies die Meinung des Cartesius. Es ist indeß an sich noch immer möglich, daß es noch in andern Theilen des Körpers noch andere lebende principien geben könne, die nicht Seele oder oberstes princip aller sind, und dann hat man in neuern Zeiten entdeckt, daß die / Zirbeldrüse die mehreste Male mit Sand angefüllt sey.

Andere, besonders Bonnet, haben daher die Gehirnschwiele, d. i. das corpus callosum, für das sensorium commune ausgegeben, wo dahin die Empfindung, oder daraus die Bewegung hervordringen solle. Betrachtet man aber die Frage, ob die Seele sich selbst wahrnehme und den Ort ihres Aufenthaltes im Körper bestimmen könne? metaphysisch, so muß die Auflösung für unmöglich erklärt werden.

Einem immateriellen Wesen kann nirgends im Raum ein Ort angewiesen werden, weil das, was object im Raum ist, schlechthin

Materie seyn muß, wenn ihm nicht alle Verhältnisse einer localen Gegenwart fehlen sollen. Man kann der Seele daher nur ein dynamisches Verhältniß, eine Virtualität, gegen den Körper beylegen, und nur vermöge dieses nexus dynamici steht sie mit ihm in Verbindung, und bringt die Veränderungen desselben durch die und nach 5

172 der erregten / Empfindung hervor, aber wie dies zugehe, ist nicht zu bestimmen. Denn man kann nie erst den Ort denken, von wo aus die Seele auf den Körper wirkt, sondern man muß erst die Empfindung denken, und dann mit dem Ort dasjenige, was unmittelbar die Empfindung hervorbringt. Überhaupt, was Object des äußern 10 Sinnes ist, läßt sich mit dem Object des innern Sinnes in keinem Verhältniß denken; die Seele ist sich zwar der Objecte des äußern Sinnes bewußt, aber so wenig sie in der Seele vorhanden sind, so wenig bestimmt ihr Einfluß auf die Seele den Ort, wo sie hervorgebracht werden. Es ist sowohl, die Seele äußerlich wahrzunehmen 15 unmöglich, als auch nicht möglich, den Ort einer andern Seele wahrzunehmen. Ebenso wenig kann die Seele selbst ihren Ort unmittelbar im Körper bestimmen, auch nicht in der Welt unmittelbar; denn sie kann sich nicht als Object eines äußern Sinnes gewahr werden. Sie müßte dazu äußere Dinge in ihrem Verhältniß zur Seele bestimmen 20

173 und müßte ihre Gegenwart dem Orte / nach wahrnehmen, mithin also sich selbst durch ihren äußern Sinn gewahr werden. Sich aber selbst wahrzunehmen, gehört zum innern Sinn, sich durch den Ort wahrzunehmen, gehört zum äußern Sinn. Also müßte sie sich als Object des innern Sinnes zugleich durch den äußern Sinn wahr- 25 nehmen: beyde Sinne haben aber ganz und gar kein Verhältniß, das local wäre. — Die Seele kann sich also alles dessen nicht bewußt werden, weil ihr eine äußere Wahrnehmung von sich selbst mangelt, und sie sich, außer sich, und ihre Verhältnisse zu sich selbst, nicht gewahr werden kann, also kann die Seele den Ort nicht bestimmen. 30

Nun fragt sich, wie man es denn verstehen soll, wenn man eine wirkliche Wahrnehmung der Seele behauptet? Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper läßt sich gar nicht denken, sobald bey beyden das, was phaenomenon ist, genommen wird: wie läßt sich auch z. E. in Ansehung der Lust und Unlust, in Ansehung der Einbildungs- 35 kraft, etwas körperliches bemerkbar machen? Soll der Mensch Vorstellungen von äußern Gegenständen haben, so / bilden sie sich doch nicht in ihm, gleichsam als im Raum eingeschlossen, ab. Er erkennt die Objecte nicht in materieller Figur, d. i. es fließt nicht die äußere

Materie in die Seele über. Aber ein etwas unbekanntes, so nicht Erscheinung ist, ist es, was auf die Seele einfließt, und so erhalten wir eine homogeneitaet in uns mit den Dingen. Hierin liegt die Vorstellung, die ihm nicht das phaenomen  
 5 selbst des Körpers, sondern das substratum der Materie, das Noumenon in uns erzeugt; sie sondert dies vom Object ab, das noumenon im Körper steht mit jenem noumeno der Seele in Übereinstimmung, und diese Einheit ist der Bestimmungs Grund von beyden, sich das Object vorzustellen, und hierauf beruhet das commercium corporis  
 10 et animae. So muß man sich auch den angenommenen influxum physicum erklären. Zuförderst muß man ihn sich real denken, d. i. daß die substanzen außer einander was durch ihre existenz (mithin außerhalb dem Raume, denn im Raume hat der influxus kein bedenken) auf einander in Einfluß seyn können; indeß, materiell diesen  
 15 influxus zwischen Seele und Körper von einander gedacht, und doch so, daß beyde außer sich, und / jede für sich wären, ist etwas an sich 175 unmögliches: und nimt man ihn ideal an, so wäre dies nichts als die harmonia praestabilita, und würde nicht mehr influxus seyn. Er muß also als immaterielle Wirkung des noumenon von beyden  
 20 gedacht werden, wornach denn dies nichts weiter heißt, als daß etwas auf die Seele einfließt, und dann bleibt keine heterogeneitaet übrig, die hier Zweifel machen könnte, indem sich über die Beschaffenheit dieser Einwirkung nichts weiter sagen läßt. Man kann also nur sagen, die Seele sey mit dem Körper in Verbindung, und  
 25 wo der Körper ist, da ist die Seele, aber im Körper kann man der Seele keinen Platz anweisen.

Man sagt ferner dagegen: das Gehirn fühle das Denken. Es ist wahr, daß die Nerven dasjenige Werkzeug sind, wo die Seele nach ihrem déportement durch erregte Reitze ihre Einwirkung exercirt,  
 30 und daß umgekehrt die Gefühle durch die Nerven auf die Seele fortgepflanzt werden. Virtualiter kann man annehmen, daß die Seele im Gehirn sey, aber localiter läßt sich das nicht hieraus folgern. Anima est tota in toto corpore et tota in quavis parte, sagten vielmehr die Alten. Aber an/nehmen, daß sie ganz und 176  
 35 ungetheilt, aber auch an zwey besondern Orten seyn könne, ist nicht möglich, weil es sonst auch möglich seyn würde, daß sie auch außer mir selbst seyn könnte, und ich mich dann als ein Gegenstand außer mir betrachten würde, welches unmöglich. Wir erkennen blos die Wirkung von dem wechselseitigen Einfluß der Seele auf den Körper,



z.E. wir fühlen einen Schmerz, deßen Einwirkung vom Finger herkommt, und reduciren ihn zuletzt auf den Finger. Wie aber hier sensibilitaet und locomotivitaet in ihren Wirkungen zusammenhangen, oder die Art der Wirkung zu bestimmen, ist so wenig möglich als den Ort der zurückwirkenden Seele zu bestimmen. Die Seele hat keinen bestimmten Ort oder local Verhältniß zum Körper; denn dies wäre ein mathematisches Verhältniß, welches wir schlechthin nicht begreifen, sondern uns nur von dem dynamischen Verhältniß der Seele einen Begriff machen können.

§ 83. Der Gegenstand ad b. der Psychologia rationalis: was nemlich die Seele vor der Geburth des Menschen war, oder  
177 die / Frage de origine animae, so theilen sich die Menschen dahin,

1.) daß man sie per ortum physicum entweder als educt oder als product von einer ältern Seele entstehen läßt, oder

2.) daß man sie als bey der Geburth von Gott erschaffen vorstellt, welches man den ortum hyperphysicum nennt. Das letztere ist das system der Creationen, das system der Schöpfung, wo die Seele als product der Eltern angenommen wird; und den Eltern eine Schöpfungskraft beygelegt wird, zu dem man aber, so lange als man mit dem orto physico auslangen könnte, seine Zuflucht  
20 nicht nehmen sollte.

Der ortus physicus giebt dagegen zwey systeme zu erkennen, nemlich

a.) man nimmt die Seele als ein educt an, d. i. daß die menschliche Seele oder das belebende princip, das Thier, vor seiner Geburth  
25 schon (vielleicht als rohe substanz, die ohnbelebt war) im Körper vorhanden war, und nun durch die Kräfte der Natur zum Leben gebracht wurde. Dies ist das systema praeexistentiae, indem sie doch schon vorher im Körper der Eltern existirt haben mußte; bzw. insofern sie frei im Körper existire, und aus diesem in die Nach-  
30 kommen übertragen werde, oder wenn sie als Keim der Seele in der Seele der Eltern gelegen, und als Theil derselben abgesondert aus  
178 derselben herausgehe. Dies / letztere ist das systema per traducem, welches jedoch auch das erstere unter sich begreift, da sie immer aus dem Körper der Eltern komme, wohinein die Keime auch aus  
35 der Luft usw. durch Nahrung gekommen seyn konnten.

177 / b.) oder man nimmt sie als educt, jedoch in der Art an, daß sie  
178 durch die Mischung mit andern Materien von / den Eltern hervorgebracht und also aus der Seele der Eltern hervorgegangen, wo also



Eltern Seelen Kinder Seelen gebähren. Dies letztere ist nun offenbar der Einfachheit der Seelen Substanz entgegen, weil hier vorausgesetzt würde, daß die Eltern Seelen zusammengesetzt seyn müßten, um ihre Kinder Seelen als Theile abzugeben.

5 Im Grunde sind diese Systeme, insofern sie auf den ortum physicum Rücksicht nehmen, nach der Analogie der thierischen Erzeugung der Menschen geformt, und gedacht, wo gleichfalls die verschiedenen Systeme darauf hinausgehen

1.) auf das Systema praeformationis, wornach entweder wie  
 10 Leeuwenhoeck nach seiner theoria involutionis (das Einschachtelungssystem) annahm, daß im ganzen Thier- und Pflanzenreich von der Schöpfung für jede Art im Saamen derselben schon der Keim für alle künftigen generationen so gelegt wäre, daß ein Keim in dem andern als tote Materie gelegt wäre, und nur einzeln belebt  
 15 würde. Daher die animalcula spermatica der Thiere: oder wie andere annehmen, daß die Vorsehung die einzelnen Keime, frey liegend und neben / einander, vorher geschaffen hätte, z.E. wenn sie in der Luft 179 schweben, frey im Körper sind, und aus diesem educirt werden.

### Das systema praexistentiae liberae

20 Man hat dies system jctzt ziemlich allgemein verworfen, weil, um eine Art zu erhalten, in jedem individuum eine unendliche Summe von Keimen angenommen, und mit der consumption eines Saamenskernes gleich millionen verlohren gehn müßten, dicse unnütze Aufopferung aber gar nicht dem Zweck der Natur gemäß veranstaltet  
 25 seyn würde.

2.) Daher das Systema epigenesis jctzt ziemlich angenommen ist, nach welchem die Eltern die hervorbringende Ursache der Zeugung sind, und das junge Thier also aus der Vermischung beyderley Geschlechts als product entsteht. Dies ist wahrscheinlicher, was schon  
 30 die Paarung verwandter Arten, z.E. Esel und Pferd, schwarzer und weißer Menschen, die Ähnlichkeiten der Abarten, in den Mauleseln und Mulatten usw. usw. zeigen, und so auch die erzeugte Bastardtpflanzen durch verwandten Blumenstaub.

Will man diese theorien nun auf die Entstehung einer unendlichen Seele anwenden, so zeigt sich, daß, als educt angenommen, das systema propagationis per traducem vel praexistentiae richtig  
 35 seyn müßte, indeß müßte / man auch voraussetzen, daß die Seelen 180

der Kinder und deren Nachkommen im Körper der Eltern vorhanden wären, dann wären aber die Elternseelen zusammengesetzt, welches unmöglich ist. Und, als product nach Ähnlichkeit der epigenesis, würde man den Eltern eine Zeugungskraft der Seele zugestehen müssen; dann könnte aber die Seele nicht vorher als accidens im Körper der Eltern gewesen seyn. Denn die Seele ist substanz und kann also als einfache substanz nicht zugleich als accidens existirt haben, mithin müßten die Eltern eine Schöpfung vorgenommen haben, und darin die Zeugung bestehen, dies wäre also productio ex nihilo, wozu Schöpfungskraft gehört. Nun kann aber diese bey keinem Wesen 10 gedacht werden, was selbst erschaffen ist, es kann die Form und Gestalt des Erschaffenen wohl verändern, trennen, verbinden, aber nichts neues hervorbringen: dazu kann das Vermögen nur allein bey dem Urwesen aller Geschöpfe seyn.

Man könnte also schließen, da die Seele weder educt noch pro- 15 duct seyn kann, / also weder systema per traducem noch creationis statt findet, so muß die Seele als ein einfaches Wesen praeformirt seyn, aber eigentlich haben wir davon keine eigentliche Vorstellung, was es mit dem Ursprunge der Seele für eine Bewandniß habe.

Man könnte auch als hypothese behaupten, daß vielleicht das 20 noumenon, das substratum materiae, was allen Erscheinungen der Materialien zum Grunde liegt, außerdem daß es sich als Körper äußert, auch zugleich eine andere Erscheinung hervorbringe, was wir Seele nennen, d. i. daß dieses substratum materiae auch zugleich die Stelle der Seele vertrete, ohne freilich eine 25 Seele erzeugen zu können.

#### § 84. Die Einheit der Monaden.

Leibnitz, nach ihm Wolf und andere, nahmen an, daß alle Materie ein Aggregat von Monaden sey, und diese an sich einfache substanzen, welche Sätze schon oben dahin verneint worden sind, 30 daß es unmöglich ist, daß Materie aus einfachen Theilen bestehen könne, vielmehr in infinitum theilbar, mithin Materie bleibe.

Außerlich nun sollten diese Einheiten alle die Verhältnisse haben, 182 welche den Dingen im Raum in ihrer Zusammensetzung zukommen, mithin zugleich composita und als solche Berührung, Bewegung usw. 35 componirter substanzen haben.

Vornemlich aber legte Leibnitz den Monaden eine vis repraesentativa bei, und einer jeden Monade als ihr einziges substan-

tiale die Vorstellungskraft. An sich, da wir außer Stande sind, das innere an andern Dingen zu beobachten, und nur uns selbst beobachten können, alsdann aber nichts gewahr werden, als daß wir Vorstellungen haben, so war es insofern richtig geschlossen, daß  
 5 die innern Kräfte der Monaden in der Vorstellungskraft und den Folgen der Vorstellung von Lust = Begehrung beständen; indeß ist substanz und Kraft nicht gleichbedeutend, sondern die substanz hat nur Kräfte, es ist gar keine nothwendige Folge, daß die Monade quoad substantiam keine andern Kräfte haben könnte, als die Vor-  
 10 stellungskraft, wir kennen sie nur nicht. Nun nahm Leibnitz ferner wegen des Commercii der Dinge in der Welt an, daß alle Monaden mit einander in Verknüpfung ständen, und jede Monade sich aller übrigen Monaden im universo bewußt sey. Er nannte dies das speculum uni/versi, statuirte jedoch, daß wenn gleich alle Monaden  
 15 leben und vim repraesentativam hätten, dennoch einige als sopita, d. i. schlummernd zu betrachten wären, d. i. entweder gar kein actuelles Bewußtseyn ihrer Vorstellungen oder wenigstens nicht ein Bewußtseyn von dem mannigfaltigen in den Dingen hätten, daher dann kein Erkenntniß sich machen könnten, weil sie außer Stande  
 20 wären, Vorstellungen zu trennen, zu verbinden, zu vergleichen, und schied diese als bruta ab. Herr Kant nennt diese Abtheilung specula bruta in Verhältniß gegen die verständigen Spiegel, rationalia. Bey den letzteren statuirte er nun Grade und eine Progression von veribus repraesentativis nemlich obscuris, claris, distinctis, und so in allen  
 25 Graden bis zur höchsten Vollkommenheit Gottes fort. Es ist dieses eine Fortsetzung des Continuum formarum, so Bonnet ratione physicorum besonders aggregirte, wo er von den Mineralien zu den Schwämmen, Pilzen, Flechten, von hier zu den Gewächsen, von hier zu den Zoophyten, zu den Thieren, Menschen und endlich zu Gott überging,  
 30 als der allen Ursprung der Dinge in sich faßte, und woher man nachher die emanation annahm. So nahm auch Leibnitz an, daß die Materie / den Stoff für alle Seelen in sich enthalte, und baute nun  
 184 alles bis zu den Stufen der Gottheit hin.

Es läßt sich zur Begründung dieser Hypothese des Leibnitz so  
 35 wenig etwas sagen, als Bonnet vielmehr von Blumenbach schon sehr gut widerlegt ist.

§ 85. Nach dem bisher angeführten wissen wir also nichts über den Ursprung der Seele, und eben so, wenn wir auch das Leben der Seele, als immaterielle substanz (und nicht praedicat einer andern Materie)



und als erschaffen (nur nicht durch Zeugungskraft des Menschen und seiner Seele) annehmen, so ist es uns dennoch unmöglich, den Zustand des Lebens, ob es nemlich *vita animalis vel spiritualis* seyn könne, zu erfahren. Im Leben wissen wir nicht anders, als daß die Seele bey dem Dencken mit dem Körper in Verbindung sey, und gingen wir mit der Seele aus dem Körper hinaus, so ist es ebenso unmöglich von dem Zustande des denckenden Wesens, das alsdann seyn würde, oder wie es jetzt beschaffen ist, etwas zu erfahren.

Indeß scheint es sich doch behaupten zu laßen, daß man ein geistiges / Leben, d. i. ein lebendes princip ohne Verbindung mit dem Körper, annehmen könne. Denn

a.) Alle Materie ist leblos. Ein Satz, der zwar den belebten Monaden des Leibnitz widerspricht, den man aber darum annehmen muß, weil Materie seyn, heißt, zusammengesetzt seyn, leben aber, die Ursache der Vorstellung von der Wirklichkeit der Handlung zu seyn. Vorstellen erfordert ein denckendes princip; ein compositum qua tale kann aber schlechthin nicht dencken, weil dies Mannigfaltige der Vorstellung zur Einheit des subjects vereint seyn muß: soll also ein lebendes princip zum Dencken vorhanden seyn, so muß es einfach seyn.

b.) Daraus kann man folgern, daß eine Absonderung des lebenden princips im subject von der Materie möglich sey, daß diese Absonderung das Leben so wenig hindere, daß vielmehr, da die Materie leblos ist, mithin nur allein das Dencken des lebenden princips erschweren und hindern kann, das Dencken durch die Absonderung erleichtert und befördert, und ein ungehindertes Leben hergestellt werde. Es würde hiernach also

c.) die Verbindung mit der Materie nicht der Grund des Lebens und dazu nothwendig seyn. Dagegen

d.) scheint diesem zwar entgegen zu seyn, daß der Körper ein adminiculum zum Dencken ist, wie man nach der Erfahrung annehmen muß; aber es fragt sich, ob es schlechthin nöthig sey, daß der Körper in Verbindung mit der Seele bleibe, um dencken zu können? Uns ist es unmöglich, die Wirkung zu denken, die jede abgesonderte substanz (Körper und Seele) haben würde, wir nehmen in der Verbindung an, daß der Körper ein adminiculum so gut als ein Hinderniß in Ansehung des Denckens sey; indeß ließe sich doch noch annehmen, daß dem ohnerachtet in der Materie

e.) ein überwiegendes Hinderniß liege, welches nach der Absonderung wegfallen, und die Seele um so viel freier wirken würde.



Nothwendig aber dürfte ihr die Verbindung mit dem Körper nicht seyn, weil die Materie, wie bemerkt, leblos ist, und das adminiculum sowie das Hinderniß, welches der Körper in Rücksicht der Seele wirkt, zufällig seyn kann. Indeß mit Gewißheit läßt sich auch  
 5 über diese Frage nichts entscheiden.

§ 86. Was nun ad c, den dritten Abschnitt der Psychologia rationalis, betrifft

was nemlich die Seele nach dem Tode seyn werde,  
 / so beruhet alles auf der Frage, ob der Tod (Trennung der Seele 187  
 10 und Körper) in einer Auflösung des ganzen Lebens des Menschen, nemlich der Seele und des Körpers, bestehen werde, oder ob das Leben des Menschen auch nach der Trennung vom Körper fortgesetzt werden könne? Zur Entscheidung deßen verdient nun der wesentliche Unterschied der theorien Rücksicht:

15 a.) *spem vitae futurae concernens*

b.) *de immortalitate animae.*

Beyde setzen ein künftiges Leben voraus, nur die Immortalitaet involvirt die Annahme deßen, daß aus der Natur der Seele es als nothwendig angesehen wird, daß der Mensch gar  
 20 nicht sterben könne, mithin ein künftiges Leben nach dem Tode auch nothwendig sey.

Von der Immortalitaet ist noch bey weitem die resurrection, ihrer Quelle nach, unterschieden: denn diese besteht darin, daß die substanz des Menschen (nicht die Verbindung der accidenzien des Körpers mit der Erscheinung so wie der geistige Hauch)  
 25 auch nach dem Tode zwar bleibe, aber die Belebung derselben lediglich von der göttlichen Willkühr abhängt, und also nur in Folge ihres Beschlusses der Körper mit der Seele wiedererweckt werde.

30 / In Verhältniß der *spem vitae futurae* unterscheidet sich die immortalitaet gleichfalls als etwas, was nach der Ordnung = nach den Gesetzen der Natur der Seele, folgt. Aus moralischen Gründen nimmt man nämlich das künftige Leben an, um der allgemeinen Zweckmäßigkeit willen, die dann entweder in allgemeinen Natur Zwecken  
 35 oder in göttlichen Zwecken ihren Grund hat, und hiernach wird der teleologie oder der theologie gemäß das künftige Leben betrachtet. Nun kann man aus der Zweckmäßigkeit in der Natur so wenig, als wenn es der göttlichen Absicht gemäß wäre, sagen, daß ein künftiges Leben seyn sollte, daß es Natur Gesetz der Seele sey, unsterblich

zu seyn. Dazu würde gehören, daß die Natur der menschlichen Seele dies nothwendig machte, da die Unmöglichkeit zu sterben Unsterblichkeit ist, und es nur in der Natur der Seele als Bedingung liegen kann, nicht sterben zu können, wenn es nothwendig seyn soll, ein künftiges Leben anzunehmen. Dagegen kann die Bestimmung des 5  
 189 göttlichen Willens zum künftigen Leben nur als eine/übernatürliche Ursache der Unsterblichkeit angesehen werden. Mithin beruht auch immortalitaet und resurrection auf dem Unterschiede, entweder  
 a.) daß das Leben der Seele nach dem Tode nach natürlichen Ursachen, d. i. nach der Beschaffenheit ihrer Natur, oder aus phy- 10  
 siologischen Gründen gedacht und angenommen wird. oder  
 b.) daß es aus übernatürlichen, d. i. hyperphysischen Ursachen angenommen wird.

Im ersten Fall Unsterblichkeit, im letztern Resurrection. Leitet man es dagegen aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, oder aus dem 15  
 moralischen Zweck des höchsten Wesens her, so kann man auf keine Nothwendigkeit des künftigen Lebens schließen, sondern nur darauf, daß wir aus moralischen Gründen Ursache haben, ein künftiges Leben zu erwarten, welches *spes vitae futurae quam maxime different* von der *immortalitate animae* ist. 20

§ 87. Soll man nun ein Leben der Seele nach dem Tode annehmen können, so erfordert dies

1.) Fortdauer ihrer Substanz nach dem Tode.

2.) Fortdauer ihrer Person, d. i. identitaet ihrer Persön-  
 190 lichkeit, d. i. daß sie / sich im Zustande nach dem Tode bewußt 25  
 sey, ebendaßelbe subject zu seyn, was sie vorher war.

189 / N.B. Ist das Bewußtscyn seiner selbst *memoria intellectualis* in  
 190 *sensu psychologico*, anderer in *sensu morali*, wo sie in / dem Grunde der Zurechnung, oder der Zurechnungsfähigkeit besteht.

Beydes muß bewiesen werden aus physiologischen Gründen. 30

a.) Man stellt nun ad 1. den Beweis dafür gewöhnlich dahin auf: Die Seele ist einfach, also untheilbar, oder welches = *anima est incorruptibilis*; sie ist keiner Verwesung, d. i. keiner Zertheilung durch Auflösung ihrer Theile unterworfen, also kann sie nicht ver-  
 gehen. Dies heißt nach der Analogie des Körpers geschlossen. 35  
 Holz z.E. verwest zwar, indeß ist es doch auch wahr, daß verschiedene Bestandtheile des Holzes bleiben, die selbst nicht chemisch auf-

lösbar sind, aber doch die Zertheilung möglich machen. Die Seele aber, als eine unkörperliche Substanz, mithin einfach, ist daher nach der Voraussetzung der corruption nicht unterworfen. Mendelssohn (in seinem Phaedon) erkannte ganz recht diesen Beweis für unzureichend, 5 indem keine Nothwendigkeit darin lag, anzunehmen, weil die Seele nicht corruptibilis sey, so könne sie nicht vergehen, indem sie ja auch, ohne Zertheilung, durch Verschwinden vergehen könne. Aber dagegen schloß er durch Annahme deßen, daß er ihre Substanz für unvergänglich annahm, dennoch zu viel: er folgerte dies so: wäre 10 sie / es nicht, so würde sie in dem Einen Zeitpunkt vorhanden seyn, 191 in dem folgenden aber nicht mehr seyn. Da aber zwischen zwey Augenblicken schlechthin eine Zeit seyn muß, wodurch der eine in den andern übergehen kann, so müßten, wenn sie im nächsten Augenblicke nicht mehr seyn soll, ein Seyn und ein Nichtseyn einander 15 folgen, ohne daß eine Zwischen Zeit eines nicht-ganz Seyns, und eines nicht-völligen Nichtseyns bestimmt wäre; mithin wäre der Übergang durch einen Sprung gedacht, eine einfache Substanz könne aber durch keinen Sprung in Nichts verwandelt, oder annihilirt werden, mithin sey die Seele unsterblich.

20 N.B. Er setzte voraus, ein einfaches Wesen könne nicht wie ein 190 Körper / durch succeßive Verminderung seiner Theile vergehen, 191 sondern es müße entweder ganz seyn oder mit einmal aufhören, überhaupt gewesen zu seyn.

Es ist richtig, es ist keine Zeit, zwischen welcher nicht immer 25 wieder eine unendliche Reihe von Zeiten ist, es ist kein Zustand, zwischen dem und einem andern nicht wieder ein Zustand wäre, durch den der Übergang geschehe: allein daraus kann man es nicht für unmöglich erklären, daß die Seele nach dem Tode nicht vergehen könne. Theile der Seele können bey ihr, da sie einfach ist, zwar 30 nicht durch Zertheilung untergehen, aber durch eine evanescenz, d. i. eine allmähliche Remißion ihrer Kräfte. (opponirt ist intensi-  
 on der Kräfte) / So wie die Klarheit einer Vorstellung allmählig 192 sich verdunkeln kann, so daß zuletzt die Seele drüber einschlummert, und also das Bewußtsein davon sich nach und nach verliert, so 35 können nach und nach alle Grade der Kräfte der menschlichen Seele nachlaßen, und wenn sie sich durch alle Grade vermindert haben, endlich in ein Nichts übergehen. Hier ist kein saltus, sondern sie

befolgt die Gesetze der Continuitaet durch immer kleinere Grade herabsteigend, zwischen welchen immer wieder eine Zeit ist.

Von einem körperlichen Dinge sagt man zwar in sensu cosmologico mit Recht: die Substanz ist beharrlich, indeß ihre Accidenzien wechseln, aber auch nur bey körperlichen Dingen läßt sich die Beharrlichkeit der Substanz bemerken, z.E. an der Schwere, Undurchdringlichkeit usw. Bey einem einfachen Wesen sind wir aber außer Stande, eine Beharrlichkeit zu erkennen, denn selbst das Ich = Selbstbewußtseyn des Menschen = verschwindet. Es läßt sich daher des princip der Beharrlichkeit bey einem Körper, nicht bey einem 10  
193 einfachen Wesen anwenden, und bey der Seele, wo Alles / in Fluß ist, und alles vergehn kann, daraus etwas schließen.

Was ad 2. die Identitaet der Person der Seele betrifft, so wäre dies die memoria intellectualis. In wiefern ihr solche nach dem Tode zukommen soll, davon läßt sich die Nothwendigkeit gar nicht ein- 15  
sehen: man kann die Möglichkeit wohl annehmen, aber nicht beweisen, mithin läßt sich a priori nicht darauf schließen. Wir finden psychologisch vielmehr, daß der Mensch vergißt, was er vorher war.

Den Zustand der Seele nach dem Tode und ihre existenz überhaupt auf psychologie, da sie aus dem Leben des Menschen in der Erfahrung hergenommen ist, zu gründen, geht also nicht an, und es ist auch von selbst klar, daß sich aus dem commercio der Seele mit dem Körper, aus dem Bewußtseyn von Beyden in der Verbindung und bey der Unmöglichkeit eines Versuchs von einer auch 25  
augenblicklichen Trennung mit Fortdauer des Bewußtseyns, schlecht- hin nichts darüber erkennen läßt, was unsere Seele nach Aufhebung dieser Verbindung seyn werde. Man hat nun außer dem psycho-  
194 logischen Beweise aus der / Natur der Seele noch ferner einen Beweis a priori, und zwar metaphysischen, aus b., dem Begriffe eines Lebens- 30  
principis überhaupt, hergenommen.

Es sey dargethan, daß unser Leben (quoad principium) nicht von einer Verbindung der Seele mit einer Materie abhängt, daß es also ohne dieselbe existire, und der Tod als eine Continuation des Lebens angesehen werden müsse. Nemlich da die Materie leblos sey, so sey 35  
kein Grund anzunehmen, daß das Leben von einer Verbindung mit derselben abhängig seyn könne, d. i. daß die Materie ein Grund der Möglichkeit des Lebensprincips sey, vielmehr könne dem letztern die Verbindung mit der Materie ein Hinderniß im Leben machen,



indem die Seele außer ihrem eigenen Leben, auch die Materie beleben, oder ein thierisches Leben hervorzubringen genöthigt ist.

Allein man muß unterscheiden die Fortdauer des Lebens-  
 princips, oder des Vermögens zu leben, von dem actu des  
 5 Lebens selbst. Ersteres kann möglicherweise auch freier und un-  
 gehinderter nach der Trennung vom Körper fort/dauern, aber um 195  
 die actualitaet des Lebens selbst anzunehmen, erfordert es doch eine  
 Erfahrung, ob der Mensch oder deßen Seele ohne Verbindung mit  
 dem Körper actus des Lebens ausüben könne. Da uns die Erfahrung,  
 10 die wir von unserm Zustande haben, vielmehr im Gegentheil lehrt,  
 daß wir nicht anders als in Verbindung mit dem Körper denken,  
 wollen, begehren usw. können, indem die Mitwirkung des Körpers  
 sich sichtbar durch die Empfindung als Folge von diesen Hand-  
 lungen des Lebens äußert, z.E. bey jedesmaliger Aufopferung der  
 15 Kräfte; bey dem Denken empfinden wir Ermattung usw., und es scheint  
 also eben seine Mitwirkung eine Bedingung zu verrathen, die bey  
 der Ausübung des Lebens zum Grunde liegt. Es ist also nicht er-  
 wiesen, daß actu die Seele nach dem Tode lebe, wenn das Lebens-  
 princip nach dem Tode fort dauert. Man sieht also, daß auch meta-  
 20 physisch aus der Natur der Seele sich nichts über die immortalitaet  
 erweisen laße, mithin alle physiologische Argumente hierüber nichts  
 erweislich machen. Außerdem hat man den Beweis für die Unsterb-  
 lichkeit der Seele in der / Ordnung der Zwecke gesucht, oder 196  
 von der Zweckmäßigkeit hergenommen, und zwar

- 25 a. entweder aus den Natur Zwecken nach Gesetzen der Natur  
 abgeleitet. Dies ist der teleologische Beweis.
- b. oder aus dem göttlichen Zweck nach moralischen (als gött-  
 lich betrachteten) Gesetzen abgeleitet. Dies ist der theo-  
 logische Beweis.

30 Den teleologischen Beweis (NB er ist noch der einzige, der eine Möglich-  
 keit des künftigen Lebens begründet und Beyfall in metaphysischer  
 Rücksicht verdient) nimmt man daher:

- a. Kein organisches Wesen in der Natur ist, deßen Daseyn  
 anders, als durch und vermöge eines durch daßelbe zu bewir-  
 35 kenden Zweckes möglich gedacht werden kann. Man muß damit  
 schlechthin zugleich die Idee eines Wesens verbinden, das das or-  
 ganische Geschöpf zu irgend einem Zwecke geschaffen hat. Man  
 nehme z.E. auf den Umtrieb der Säfte in Bäumen, Stauden und

Gewächsen und der Verbindung der Theile der Blumen auf die Art ihrer Befruchtung usw. Rücksicht.

b. Es giebt in der Natur keine überflüssige Anlagen. Bey Mineralien ist zwar die Zweckmäßigkeit noch nicht *⟨bricht ab⟩*

- 197 / Mittheilung einer angemessenen Glückseligkeit für das ganze 5  
 Menschen Geschlecht möglich zu machen, und das Wohlbefinden der  
 Menschen mit ihrem Wohlverhalten in Übereinstimmung zu bringen:  
 nur, wie Gott dies bewirke, wissen wir nicht, sondern nehmen diese  
 Voraussetzung nur deshalb an, weil einerseits das moralische Wohl-  
 verhalten dem Menschen Geschlecht zur Pflicht gemacht ist, es aber 10  
 außer seinen Kräften liegt, sich Glückseligkeit zu verschaffen. Es  
 zeigt sich zwar schon nach Natur gesetzen, daß Beobachtung der  
 moralischen Gesetze bey unserm Verhalten eine Zufriedenheit mit uns  
 selbst, so wie den Beifall anderer gewährt, aber Befriedigung in An-  
 sehung des sinnlich Guten gewährt es nicht aus sich selbst. Man sieht 15  
 hieraus sehr leicht, wie sehr allen Begriffen die Annahme der Gött-  
 lichen unbedingten Rathschlüsse oder des decreti divini ab-  
 soluti entgegen ist. Es ist dies ein actus voluntatis consequentis dei  
 198 vermöge dessen zwar Gott per voluntatem anteceden/tem, d. i. casu  
 causa impulsiva erat generalis atqui omnibus subjectis generis humani 20  
 communis, alle Menschen Selig wissen wollte, per voluntatem con-  
 sequentem aber sich für eine Classe zur Seligkeit, für die andere zur  
 Verdammnis bey Erschaffung der Welt bestimmte, und demzufolge  
 der erstern die ihr nöthigen Gnaden Mittel ertheilte, der letztern aber  
 schlechthin entzog, mithin, da von Natur der Mensch böse ist, einige 25  
 absolute die Seligkeit erwarten, andere absolute dagegen der Ver-  
 dammnis unterworfen werden sollen. Dies ist die Lehre von der pra-  
 destination, von welcher sich das hypothetische decretum divinum  
 gänzlich dahin unterscheidt, daß hiernach eine Seligkeit oder Ver-  
 dammniß von Gott vorher bestimmt wird, nachdem das subject sich 30  
 dazu durch sein moralisches Verhalten würdig oder unwürdig ge-  
 macht hat.

finitum — 20<sup>ter</sup> febr. 95.

## Logik Mongrovius





**Logie von HErrn Prof. Kant**

den 25 May 1784



Alles geschieht nach Regeln sowol in der Körperwelt als auch in der Natur; das Waßer fließt nach Regeln, die Thiere bewegen sich nach Regeln. Jeder Körper fällt nach den Regeln der Schwere usw. und darum nennt man diesen Lauf der Welt nach beständigen und allgemeinen Gesetzen, Natur, und sagt, alles geschieht in der Welt natürlicherweise. Natur ist eigentlich ein Zusammenhang von Erscheinungen nach gewissen Vorschriften oder Regeln. Der Mensch thut alles nach Regeln und also gebraucht er auch seine Gemüths Kräfte nach Regeln. Aber er denkt, verfährt, er bewegt sich nach Regeln, ohne sie vorherzuwissen, und ob wir uns gleich ihrer unbewußt sind. Diese sind ihm also unbekant, aber seiner Natur schon angeboren. Erst spät und nach vielen Erfahrungen durch Versuche und Gebrauch derselben gelangen wir zur Erklärung derselben. Der Mensch zieht sie aus den Erfahrungen heraus und schmiedete sich endlich eigne neue Regeln. Auf die Art können wir durch Proben vieles lernen von uns selbst. Jeder Gebrauch unsrer Kräfte ist an Regeln gebunden, und ob wir sie gleich nicht kennen, so sind wir doch im Besitze derselben. Es giebt gar keine Regellosigkeit, und wenn wir welche finden, so heißt das nur, uns sind die Regeln unbekant. Die Regeln also nach denen wir handeln sind entweder

1) Unbekant, wenn wir sie eher / beobachten als kennen und diese 2 heißen auch subjective oder natürliche Regeln; oder sie sind

2.) Bekant, wenn wir sie eher kennen lernen als beobachten, und dann sind sie objective oder erworbene Regeln; zu diesen gehört schon ein speculativer Verstand. So handle ich z. E. nach einer unbekannten Regel, wenn ich einen Fuß aufhebe und meinen Körper so stelle, daß er gleich auf dem andern Fuß steht. So lernen die Kinder gehen, ohne die Regeln des Gehens zu wissen, denn durch öfteres Fallen gewöhnen sie sich ihren Körper so zu stellen und so zu halten, daß sie nicht fallen können. So sprechen wir nach Regeln, ohne daß wir uns anfänglich derselben bewußt sind. Daher komts, daß alle Sprachen in der Welt in der allgemeinen Structur mit einander übereinstimmen, e.gr. Adjectiv Substantiv Verbum etc. Grammatic ist die Form einer Sprache überhaupt.

Hingegen wenn ich rechne, so handle ich nach Regeln, die ich vorher wissen muß, also nach bekanten Regeln. Es giebt Regeln, durch deren Erkenntniß sogleich ein Gebrauch unserer Erkenntniß entspringt; andre, die bloß zur Beurtheilung dienen. Z. E. die Regeln der Arithmetie sind von der ersten Art denn wenn ich diese weiß, so kann ich rechnen.

Die Regeln des Geschmacks aber geben wir nicht selbst, sondern dienen mir nur zur Beurtheilung, was Geschmack sei oder nicht.

Bei der Sprache lernt man die Regeln erst nach ihrer Erlernung kennen. Daher ist ein großer Fehler in den Schulen wenn man die  
 3 Grammatic / zur ersten Grundlage einer Sprache macht; denn man muß zuerst die Sprache lernen und dann die Regel aus dem Gebrauch der Wörter herausziehen, so wird man sie viel leichter faßen. Unter allen Gemüths Kräften, von denen der Mensch einen Gebrauch nach Regeln macht, ist der Verstand der vornehmste. Dieser handelt nicht bloß nach Regeln, sondern kann selbst Regeln erfinden und ist also das Vermögen der Regeln, deren man sich bewußt ist. Der Verstand handelt auch nach Regeln, die wir untersuchen können. Er ist das Vermögen zu denken, wir können also nicht denken als nach gemäßen Regeln. Die Regeln können wir aber wieder denken, ohne ihre Anwendung, d. h. er bringt die Vorstellung nicht unter Regeln. Verstand ist also auch das Vermögen, Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Allmählig werden wir durch den längeren Gebrauch der Kräfte dieser Regeln geläufiger und endlich in denselben so fertig, daß es uns viele Mühe kostet, sie abstrahiren zu können, so daß man glaubte, Gott habe uns dieselben eingepflanzt.

Man handelt bei den gemeinsten Ausübungen nach Regeln. Da wir also immer nach Regeln verfahren, so ist wol werth daß wir uns um die Kenntniße derselben, nach denen der Verstand handelt, bekümmern, ob wir gleich uns schon vorher unsres Verstandes bedienen.

Hier komt etwas besonderes vor. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln (so wie die Sinne des Verstandes Anschauungen sind) und er ist begierig Regeln zu suchen und befriedigt, wenn er sie ge-  
 4 finden. Da er nun die / Quelle der Regeln ist, so wird gefragt, nach welchen Regeln der Verstand selber verfährt. Wir müssen unseren Verstand durch unsren eigenen Verstand beurtheilen, und daher komt es, daß niemand auf seinen Verstand aber wol auf seinen Witz Verzicht thut, denn wenn wir geringen Verstand haben, so beurtheilen wir ihn durch geringen Verstand, also scheint er uns doeh



gut. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln; ohne ihn können wir keine Regeln denken, ja ohne ihn können wir überhaupt gar nichts denken. Denn denken heißt, sich etwas durch Begriffe vorstellen. Ein Begriff ist aber, wenn ich mir das Mannigfaltige der Anschauung unter einer gewissen Regel denke. Ich kann wol von etwas eine sinnliche Vorstellung haben, aber keinen Begriff, e. gr. ich denke mir einen Baum. Hier habe ich ein mannigfaltiges der Anschauung. Ich denke es mir aber unter einer Einheit und unter der Regel, daß alles was so aussieht, ein Baum ist. Bey der bloß sinnlichen Wahrnehmung des Baums habe ich eine verworrene Vorstellung vom Mannigfaltigen und denke dabei nichts. Solche sinnliche Vorstellungen haben die Thiere, aber keine Begriffe. — Durch die Begriffe unterscheide ich ein Ding vom andern und erkenne die Einheit desselben. Je mehr man also Begriffe hat, desto mehr ist unser Verstand excolirt. Die Sprache besteht aus Begriffen, sie müßte also mit der Cultur des Verstandes steigen, und da diese beim ersten Menschen gewiß sehr langsam war, auch sehr spät erfolgen. Daher haben die Thiere auch keine Sprache. Der Verstand ist also auch das Vermögen zu denken zu nennen. Wir müssen dieses bei Seite setzen bis hernach, wo diese Materie wieder vorkommen wird.

---



**Vernunft-Theologie Magath**

**Varianten**

**bezogen auf XXVIII 989—1126**





Vorlesungen  
über  
die Vernunft-Theologie  
von  
Immanuel Kant,  
Professor der Logik und Metaphysik  
in  
Königsberg

---

Groß-Kitten  
geschrieben von J. L. Nagath, 1785.



993<sub>2</sub> in die philosophische Religionslehre.] *fehlt in H* || 993<sub>4-5</sub> um darnach bestimmen zu können.] 1<sub>3-4</sub>: um nachher niedere Grade der Vollkommenheit darnach messen und bestimmen zu können. || 993<sub>6</sub> höchsten] *fehlt in H* || 993<sub>8</sub> davon] *fehlt in H* || 993<sub>9</sub> erweisen,] 1<sub>8</sub>: erzeigen || 993<sub>11</sub> Das] 1<sub>10</sub>: Dies || 993<sub>12</sub> Einen solchen] 1<sub>12</sub>: Diesen || 993<sub>12</sub> dessen] 1<sub>12</sub>: den || 993<sub>14</sub> bedarf,] 1<sub>13</sub>: braucht, || 993<sub>15</sub> nicht ein] 1<sub>15</sub>: kein || 993<sub>22-23</sub> (z.B. im Begriffe Gott werden alle Realitäten angetroffen);] 1<sub>22-26</sub>: Dies ist die Idee von der Vollständigkeit eines Dinges überhaupt. – Wir haben nur einen einzigen Begriff, der Vollständigkeit in allen seinen Prädikaten hat d. i. der Begriff von Gott. Hier werden alle Realitäten angetroffen. || 993<sub>25-27</sub> (z.B. der Begriff – abzuleiten ist);] 1<sub>28-33</sub>: Diese Vollständigkeit ist 2fach: a) respective. Diese ist, wenn ich nur eine gewisse Gattung ableiten kann z.E. die Ableitung der Menschen vom ersten. b) absolute. Diese ist, wenn ich alles übrige ableiten kann. Dies ist der Begriff vom höchsten Wesen, das von keinem mehr abgeleitet werden kann, sondern von dem alles übrige abzuleiten ist. || 993<sub>30</sub> Die Welt] 1<sub>34f.</sub>: z.E. die Welt. || 993<sub>31</sub> hingegen] *fehlt in H* || 993<sub>32</sub> Ganzes aus.] *in H dahinter Absatz* || 993<sub>33</sub> bilden,] 1<sub>38</sub>: formiren

994<sub>3</sub> Reue] 2<sub>3</sub>: Reize || 994<sub>6</sub> bilden] 2<sub>5</sub>: formiren || 994<sub>8-9</sub> Einbildungskraft] 2<sub>7-8</sub>: Einbildung || 994<sub>10</sub> bringe. So] 2<sub>10</sub>: bringe, oder in Concreto. So || 994<sub>12</sub> aber] *fehlt in H* || 994<sub>14</sub> Freund] 2<sub>14</sub>: Freund usw. || 994<sub>18</sub> Begriff] 2<sub>18</sub>: präzisen Begriff || 994<sub>22</sub> dem Laster] 2<sub>23</sub>: den Lastern || 994<sub>23-24</sub> einschränken kann. Bei der Moral] 2<sub>25-30</sub>: einschränken kann, nemen das Vollständigste ohne auf die Realität des Begriffs zu sehen, und so haben wir die Idee des Teufels. – Der Teufel selbst ist bloß eine Idee, in der wir uns das Böse in seiner ganzen Vollständigkeit denken. Ein vollständig Laster nennt man ein teuflisch Laster. Bei der Moral || 994<sub>25</sub> vorzustellen,] 2<sub>32</sub>: darzustellen || 994<sub>26</sub> eine solche] 2<sub>32</sub>: diese || 994<sub>30</sub> würde.–] 2<sub>36</sub>: werden würde.–|| 994<sub>32-36</sub> (z.E. – bleiben);] *in H keine Klammern* || 994<sub>34</sub> zugleich] *fehlt in H* || schon] *fehlt in H* || 994<sub>35</sub> welchem] 2<sub>41</sub>: welcher || 994<sub>37</sub> in sich] *fehlt in H* || 994<sub>37-38</sub> dadurch – bestimmt.] 2<sub>43-31</sub>: Und nun wird der Begriff erst recht bestimmt.

995<sub>2</sub> (z.E. – Wille);] *in H keine Klammern* || 995<sub>4</sub> und] *fehlt in H* || Moralität] 3<sub>5-6</sub>: Moralität usw. || 995<sub>5-6</sub> genannt. – Was ist] *in H*

(3<sub>8</sub>) *kein Spatium*; Was ist *gesperrt* || 995<sub>6</sub> Erkenntniß] 3<sub>8</sub>: Erkenntnisse || 995<sub>14</sub> ist, – nennen,] 3<sub>16–17</sub>: wird Theologia arehetypa heissen || 995<sub>20</sub> wahre] 3<sub>22</sub>: nähere || 995<sub>22</sub> wohin] 3<sub>23</sub>: wie || 995<sub>23</sub> gelangen kann.] 3<sub>24</sub>: so bestimmt ist. || 995<sub>23–24</sub> Auch kann – inwiefern] 3<sub>24–26</sub>: Die Theologie der Vernunft kann in so fern zur Vollständigkeit gebracht werden, in so fern || 995<sub>25–26</sub> davon – vermag.] 3<sub>27</sub>: darin erlangen kann. || 995<sub>26</sub> daher] 3<sub>27</sub>: also || 995<sub>29</sub> Alle unsere] davor in H 3<sub>31</sub>: Wievielfach wird unsere Erkenntniß sein? || 995<sub>30</sub> eingeschränkt,] 3<sub>32–33</sub>: eingeschränkt sein; || 995<sub>33</sub> die] 3<sub>35</sub>: der

996<sub>5</sub> derselben] 3<sub>44</sub>: ihr || 996<sub>10</sub> dadurch] 4<sub>3</sub>: hierdurch || 996<sub>9</sub> und] 4<sub>4</sub>: und alles || 996<sub>12</sub> sehr geringem] 4<sub>6</sub>: mindern || 996<sub>14</sub> abzumessen, – bestimmen.] 4<sub>8</sub>: abmessen und bestimmen zu können. || 996<sub>17</sub> wie] *fehlt in H* || 996<sub>19</sub> Aufhebung] 4<sub>12–13</sub>: Weglassung || 996<sub>24</sub> Hier] 4<sub>17</sub>: Hievon || 996<sub>25</sub> dazu,] 4<sub>19</sub>: immer dazu || 996<sub>28</sub> demnach] 4<sub>22</sub>: darnach || 996<sub>29</sub> Grade] 4<sub>23</sub>: Grade der Gütigkeit || 996<sub>30</sub> vielmehr] *fehlt in H* || 996<sub>36</sub> trachtet . . . nach.] 4<sub>30</sub>: Ahmt || 996<sub>37</sub> dem] 4<sub>32</sub>: diesem

997<sub>2</sub> der Sittlichkeit] *fehlt in H* || 997<sub>15–16</sub> Überhaupt – und] *fehlt in H* || 997<sub>18</sub> Fragen wir] *fehlt in H* || 997<sub>18</sub> fest gegründet?] 5<sub>7</sub>: festgesetzt || 997<sub>19</sub> Wirkungen so eingeschränkt;] 5<sub>7–8</sub>: Begebenheiten und Wirkungen so eingerichtet? || 997<sub>20</sub> Vernunft und] *fehlt in H* || 997<sub>20</sub> *in H* (5<sub>9</sub>) Absatz hinter Natur, || 997<sub>25</sub> ist?] 5<sub>14</sub>: sind. || 997<sub>29</sub> Dessenungeachtet] 5<sub>17</sub>: Denn ohnerachtet dessen || 997<sub>32</sub> Würde? Ja!] 5<sub>20</sub>: Würde, hat sie subjektiven Werth? Ja, || 997<sub>35–37</sub> Die – Grundsätze,] *in H nicht gesperrt* || 997<sub>37</sub> enthält die] 5<sub>25</sub>: erhält || 997<sub>38</sub> Werth,] 5<sub>25–26</sub>: Würde, einen Werth

998<sub>3</sub> Theologie?] 5<sub>29</sub>: Religion? || 998<sub>4</sub> Gelehrter] 5<sub>29</sub>: Gottesgelehrter || 998<sub>7</sub> darauf zu halten] 5<sub>32</sub>: abzuhalten || 998<sub>11</sub> müssen. – Der Theologe] 5<sub>35–36</sub>: müssen. Philosophie aber kann nicht gelehrt werden. Der Theologe || 998<sub>12</sub> wobei] 5<sub>37</sub>: worauf || 998<sub>21</sub> an;] *in H keine Interpunktion* || 998<sub>22–23</sub> Gott auf Gelehrsamkeit. Wir fragen nun,] 6<sub>2–12</sub>: Gott, nicht aber auf Gelehrsamkeit. Es ist zwar in diesem Collegio der Eberhard zum Grunde gelegt, indessen folgt der große K. mehr Baumgartens natürlicher Theologie, weil dieselbe nach seinem eigenen Geständnis mehr Stoff zum Denken gibt.

Eberhard berührt folgende requisita 1) daß die Merkmaale vom Begriff von Gott Realität haben d. h. daß sich etwas von Gott denken läßt, d. i. die logische Möglichkeit. 2) daß der Begriff von Gott auch



objektive Realität habe, d. h. daß der Begriff von Gott dem Gegenstande correspondire.

Wir fragen nun: || 998<sub>24</sub> nützliche] 6<sub>13</sub>: möglichste || 998<sub>25</sub> uns] 6<sub>14</sub>: mich || 998<sub>26</sub> unsern] 6<sub>14</sub>: meinen || 998<sub>27-29</sub> Theologie? – ich einsehe,] 6<sub>16-17</sub>: Theologie den eine Religion bedarf, und der hinreichend ist zur natürlichen Religion? Dieses ist der, daß ich einsehe || 998<sub>31</sub> jeder,] 6<sub>18</sub>: er || 998<sub>32</sub> es] 6<sub>20</sub>: er || 998<sub>36</sub> aber] *fehlt in H* || 998<sub>37-38</sub> hinreichend, – aber] 6<sub>25-26</sub>: hinreichend, den Menschen dahin zu bringen, daß er Religion hat. Es ist dies zwar hinreichend, daß Religion im Menschen hervorgebracht werde; aber

999<sub>4</sub> Möglichkeit] 6<sub>31</sub>: bloße Möglichkeit || 999<sub>5</sub> hinreichend – ein:] 6<sub>32</sub>: hinreichend, || 999<sub>6</sub> Hinsicht] 6<sub>33</sub>: Absicht || 999<sub>6</sub> befriedigt werden;] 6<sub>33-34</sub>: wol Theologie genug darstellen können: || 999<sub>6</sub> Hinsicht] 6<sub>34</sub>: Absicht; *so auch weiterhin* || 999<sub>13-14</sub> Einfluß haben. – Es ist die natürliche Theologie] 6<sub>42-76</sub>: Wenn wir uns Gott als das Ens perfectum denken; so können wir sagen, daß Theologia ectypa bei Gott allein ist. Wir unterscheiden Theologia Archetypa d. i. die Theologie des Urbildes von der Theologia ectypa deren der Mensch fähig ist, und hier werden wir sehen, daß der Mensch sehr eingeschränkt ist, und seine Erkenntniß nur bloß durch die Erfahrung Realität erhalten wird. Sie wird viel Hindernissen ausgesetzt sein, so bald wir von einem Wesen ausser aller Erfahrung urtheilen. – (*Absatz in H*) || 999<sub>14</sub> a)] *fehlt in H* || 999<sub>15</sub> b)] *fehlt in H* || 999<sub>19</sub> und] 7<sub>10</sub>: und der || 999<sub>23</sub> wird] 7<sub>13</sub>: würde || 999<sub>28</sub> natural.] 7<sub>19</sub>: naturalis. || 999<sub>28</sub> natürlichen Theologie,] 7<sub>19</sub>: Naturtheologie || 999<sub>30</sub> also] *fehlt in H* || 999<sub>32</sub> natürlichen Theologie] 7<sub>22</sub>: Naturtheologie || 999<sub>37</sub> kann] 7<sub>27</sub>: kann wieder

1000<sub>3-4</sub> schließen; – 2) und eine] 7<sub>29-30</sub>: schließen. Hier setze ich keine anderen Prinzipien fest, als allgemeine Weltgrundsätze – und eine || 1000<sub>6</sub> ist] 7<sub>32</sub>: war || 1000<sub>7</sub> ist; – seyn,] 7<sub>33-34</sub>: ist; nämlich die Dychotomie. Um aber präziser zu sein; || 1000<sub>8</sub> moralem.] *Absatz in H* (7<sub>35</sub>) || 1000<sub>13</sub> bestimmtes] 7<sub>40</sub>: abstammendes || 1000<sub>17</sub> ich dasselbe] 7<sub>43</sub>: ichs || 1000<sub>22</sub> besondere] 8<sub>4</sub>: a parte || 1000<sub>23</sub> daß es nicht] 8<sub>5</sub>: daß es 1) nicht || 1000<sub>24</sub> Wurzel] 8<sub>6</sub>: Urquell || 1000<sub>29</sub> aber] *fehlt in H* || 1000<sub>37</sub>: man muß Gott nicht allein] 8<sub>16</sub>: Gott sich nicht allein

1001<sub>1</sub> Erkenntnisgrund; als ein System] 8<sub>17</sub>: Grund im System || 1001<sub>3</sub> vor, als] 8<sub>19</sub>: nur als || 1001<sub>7</sub> Weltbeherrscher] 8<sub>22</sub>: Weltbeherrscher || 1001<sub>12-13</sub> Verschiedenc-Erkentniß.] *in H nicht als Überschrift abgesetzt* || 1001<sub>16</sub> handelndes] 8<sub>30</sub>: selbst handelndes || 1001<sub>18</sub> auch]

8<sub>31</sub>: nur || 1001<sub>19-23</sub> Es sind – angenommen.] *dieser Passus in H in Klammern* || 1001<sub>21-22</sub> Griechischen] 8<sub>35</sub>: Griechischen Θεός || 1001<sub>25</sub> lebendigen] *in H nicht gesperrt* || 1001<sub>34</sub> Erfahrung vor; denn wie kann] 9<sub>3-4</sub>: Erfahrung dar, ich lege ihm bloß Eigenschaften darinnen bei, die er mit allen Dingen überhaupt gemein hat, und wie kann

1002<sub>1</sub> Gott] 9<sub>7</sub>: ihn || 1002<sub>3</sub> kennen? – Der Begriff] 9<sub>8-12</sub>: kennen? – Indessen ist es darum notwendig, weil ich durch die transeendentale Theologie nicht die Qualität des Dinges erkennen kann, daß ich ihn anderen Wesen in Vergleichung stelle, und sehe, welche Eigenschaften ihm als Summa intelligentia müssen beigelegt werden. Der Begriff || 1002<sub>3</sub> Deisten] 9<sub>12</sub>: Deismus || 1002<sub>6</sub> oder] 9<sub>13</sub>: und || 1002<sub>9-10</sub> den größten] 9<sub>16</sub>: großem || 1002<sub>17</sub> Urheber,] 9<sub>26</sub>: Welturheber || 1002<sub>18</sub> zugleich] *fehlt in H* || 1002<sub>22</sub> die] 9<sub>30</sub>: eine || 1002<sub>23-24</sub> voraus setzt. Eine solehe] 9<sub>31-35</sub>: voraussetzt. – Die philosophische Moral ist zweifach: einige wollen die Verbindlichkeit der Gesetze aus den freien Handlungen selbst erklären, und die andere ist, da man ein oberstes Wesen voraussetzt, welches unsere Gesetze bestimmt. Eine solehe || 1002<sub>25</sub> geoffenbaret] 9<sub>37</sub>: offenbar || 1002<sub>26</sub> sey.] *dahinter in H Absatz* (9<sub>37</sub>) || 1002<sub>27-28</sub> Wohlverhaltens,] 9<sub>39</sub>: Verhaltens || 1002<sub>28</sub> kann hie-mit die Theologie verbunden] 9<sub>39-40</sub>: kann sie mit Moral verbunden || 1002<sub>32</sub> Gegentheil; denn hier bildet man sich] 9<sub>42-104</sub>: Gegentheil, denn hier soll unsere Moral den Begriff von Gott bestimmen, in der zwar Gründe sein, diesen Gott mit festem Glauben anzunehmen, dieselben aber keine Kraft und Realität haben und deshalb zum Begriff auf Gott führen. Ein soleher Glaube an Gott ist ganz herrlich. Theologia moralis ist ganz verderblich, denn hier bildet man sich || 1002<sub>34</sub> dureh] 10<sub>6</sub>: mit || zur] und || 1002<sub>35</sub> die aber] 10<sub>7</sub>: aber nicht || 1002<sub>36</sub> nicht] *fehlt in H*

1003<sub>1</sub> daß sie,] 10<sub>11</sub> und da muß sie || 1003<sub>5</sub> daher] 10<sub>16</sub>: da || 1003<sub>6</sub> sittlichen] *fehlt in H* || 1003<sub>8-9</sub> 1), 2), 3)] *fehlt in H* || 1003<sub>12</sub> voraus, und schließt] 10<sub>22-23</sub>: voraus, daß ein Wesen sei, daß Etwas existirt – setzt also Erfahrung voraus und schließt || 1003<sub>16</sub> die ihm als solehem zukommen.–] 10<sub>26</sub>: die es als Urwesen hat. – || 1003<sub>19</sub> realissimi. Ob] 10<sub>28-30</sub>: realißimi und hieraus sucht er den Begriff eines Dinges dar-zuthun, wo alle Möglichkeit statt findet. – Ob || 1003<sub>19</sub> Hinsieht] 10<sub>31</sub>: Absieht || 1003<sub>20</sub> den Vortheil,] 10<sub>31-32</sub>: den großen Vorteil; || 1003<sub>20</sub> daß sie] 10<sub>33</sub>: daß, weil sie || 1003<sub>25</sub> voraus,] 10<sub>36</sub>: nur voraus, || 1003<sub>26</sub> aus] 10<sub>37</sub>: von || 1003<sub>26</sub> reinen] 10<sub>37</sub>: einen || 1003<sub>27</sub> behauptete,]

10<sub>38</sub>: Wolf zweifelte daran || 1003<sub>30</sub> nun] 10<sub>41</sub>: nur || 1003<sub>30</sub> für] 10<sub>41</sub>: von || 1003<sub>34</sub> für] 11<sub>2</sub>: von || 1003<sub>35</sub> Und] 11<sub>3</sub>: Nun || 1003<sub>38</sub> faßliche] 11<sub>7-8</sub>: allgemein faßliche

1004<sub>1</sub> Begriff] 11<sub>9</sub>: Grad || 1004<sub>3</sub> absolute] 11<sub>11</sub>: abstracte || 1004<sub>5</sub> gekommen. Sie ist] 11<sub>12-16</sub>: gekommen. Dieser Schauplatz der Natur wird uns eine Ursache und den Grund der Vollkommenheit dieser Ursache zu erkennen geben. Sie ist || 1004<sub>17</sub> Ontologischer Beweis.] *fehlt in H* || 1004<sub>19</sub> kann. Die Urtheile] 11<sub>27-39</sub>: denken kann. (*Absatz*) Eine kurze und deutlichere Übersicht von diesem abstracten Beweis in der Ontologie kann dazu dienen, damit wir ihn in der Folge weitläufiger zergliedern und kritisiren und uns nicht verwirren, sondern einen Leitfaden, an den wir uns auf dem mühsamen Wege des Nachforschens halten können. Vielleicht daß, wenn wir ihn treulich nachgehen, wir so glücklich sind uns aus dem Labyrinthe heraus zu finden. – (*Absatz*) Die Vernunft kann nur durch Urtheile einen deutlichen Begriff von Dingen bekommen. Möchte sie nicht urtheilen, so könnte sie sich zwar ein Ding dunkel vorstellen; aber nie es deutlich erkennen. Die Urtheile || 1004<sub>23</sub> oder] 11<sub>43</sub>: und || 1004<sub>25</sub> aber,] *fehlt in H* || 1004<sub>27</sub> voraus. Ich kann] 12<sub>3-5</sub>: voraus, deren Mangel eben die Negazion ist. So setzt z. E. Finsternis als eine Negazion des Lichts, seine Realität voraus. Ich kann

1005<sub>16</sub> andere Realität] 12<sub>35</sub>: anderen Realitäten || 1005<sub>22-23</sub> den Maaßregeln] 12<sub>42</sub>: Maßgabe || 1005<sub>23</sub> Mehr oder Weniger] 13<sub>1</sub>: mehreren oder weniger, n || 1005<sub>24</sub> ist] *fehlt in H* || 1005<sub>25</sub> entstanden.] *fehlt in H* || 1005<sub>31</sub> oft] *fehlt in H* || 1005<sub>32-33</sub> Formeln ausdrückt. – Ist aber auch] 13<sub>10-13</sub>: Formeln ausdrückt. So denkt sich der gemeine Mann Gott als ein Wesen, dem nichts mangelt, das alles in allem ist. Wir thun hier nichts anders, als das wir den Begriff aufsuchen und anwenden. Ist aber auch || 1005<sub>34</sub> Um] 13<sub>14</sub>: Und || 1005<sub>35</sub> enthält,] 13<sub>16</sub>: hat

1006<sub>2</sub> wäre. – ] 13<sub>21</sub>: ist. || 1006<sub>3</sub> anzunehmen;] 13<sub>23</sub>: zu glauben, || 1006<sub>8-9</sub> entweder] 13<sub>29</sub>: notwendig || 1006<sub>9</sub> oder] 13<sub>29</sub>: sondern || 1006<sub>9</sub> dasselbe] 13<sub>30</sub>: dasselbe Ding || 1006<sub>10</sub> Kosmologischer Beweis,] *in H* (13<sub>31</sub>) *nicht als Überschrift gesetzt* || 1006<sub>15</sub> die: daß] 13<sub>35</sub>: nämlich || 1006<sub>26</sub> hingegen,] 14<sub>7</sub>: aber, || 1006<sub>30</sub> Wolf von] 14<sub>10</sub>: Wolf umgekehrt von || 1006<sub>31</sub> desselben. – Im Grunde] 14<sub>12-13</sub>: desselben. Wir werden in der Folge sehen, ob er durchgängig recht geschlossen hat. Im Grunde

1007<sub>6</sub> Physikotheologischer Beweis.] *fehlt in H* || 1007<sub>7</sub> ist der,] *fehlt in H* || 1007<sub>7</sub> wo] 14<sub>24</sub>: da || 1007<sub>14</sub> hier] 14<sub>31</sub>: hier auch || 1007<sub>16</sub> ist,] 14<sub>38</sub>: haben wir || 1007<sub>36</sub>–1008<sub>1</sub> existirenden] 15<sub>9–10</sub>: gegenwärtigen

1008<sub>5</sub> allervollkommenste] 15<sub>14</sub>: allerrealste || 1008<sub>9</sub> im Voraus] 15<sub>18</sub>: daraus || 1008<sub>11–12</sub> und unvernünftigen] *fehlt in H* || 1008<sub>12</sub> eine große Macht] 15<sub>21</sub>: Allmacht || 1008<sub>14</sub> jedem] 15<sub>23</sub>: jenem || 1008<sub>19</sub> Größe, Ordnung,] 15<sub>28</sub>: große Ordnung || 1008<sub>19</sub> Verbindung] 15<sub>28</sub>: Verknüpfung || 1008<sub>22</sub> sein Feld] 15<sub>31</sub>: sein eigen Feld || 1008<sub>24</sub> das,] 15<sub>33</sub>: nur das || 1008<sub>30</sub> glaubten] *fehlt in H* || 1008<sub>31</sub> derselben] *fehlt in H* || 1008<sub>35</sub> z.B.] *fehlt in H* || 1008<sub>36</sub> Untergang von allem,] 15<sub>44</sub>: Untergang, Todt von allem

1009<sub>9</sub> in] 16<sub>13</sub>: auf || 1009<sub>15</sub> und] *fehlt in H* || 1009<sub>22</sub> übersehen,] 16<sub>25</sub>: einzusehen || 1009<sub>23</sub> und] *fehlt in H* || 1009<sub>35</sub> fast] *fehlt in H* || 1009<sub>37</sub> Alle Spekulation kommt also,] 16<sub>40–41</sub>: Die Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens aus Spekulation kommt also || 1009<sub>39</sub> deshalb] 16<sub>43</sub>: denn

1010<sub>1</sub> es] 16<sub>44</sub>: so || 1010<sub>2–4</sub> aber es – a priori ableiten.] 17<sub>1–2</sub>: und dieses werden wir von moralischen prinieipien a priori geleitet, gewiß thun und mit Überzeugung thun. || 1010<sub>6</sub> und] 17<sub>4</sub>: wenn || 1010<sub>9</sub> falsehen] 17<sub>7</sub>: stolze || 1010<sub>12</sub> annehmen.] 17<sub>11</sub>: machen. || 1010<sub>24</sub> der] 17<sub>23</sub>: aller || 1010<sub>26</sub> seiner] 17<sub>25</sub>: einer || 1010<sub>27</sub> veranlassen] 17<sub>26</sub>: realisiren || 1010<sub>28</sub> Atheisten] 17<sub>27</sub>: dem dogmatischen Atheism || 1010<sub>33</sub> Theismus] 17<sub>32</sub>: Deism || 1010<sub>34</sub> Moralischer Theismus.] *Die Überschrift fehlt in H*

1011<sub>5</sub> dasselbe] 17<sub>40</sub>: ihn || 1011<sub>5</sub> praktischem Grunde,] 17<sub>40</sub>: praktischen Gründen. – || 1011<sub>10</sub> zu nichte werden,] 18<sub>2</sub>: zurück prallen || 1011<sub>14</sub> gewiß] 18<sub>6</sub>: notwendig || 1011<sub>17</sub> kann] 18<sub>9</sub>: kann nie || 1011<sub>19</sub> zu seyn,] 18<sub>12</sub>: Vernunft zu sein, || 1011<sub>22</sub> Natur] 18<sub>15</sub>: eigne Natur || 1011<sub>35</sub> noch] *fehlt in H* || 1011<sub>36</sub> Anfoderungen] 18<sub>30</sub>: Aufopferungen || 1011<sub>37</sub> versucht] 18<sub>31</sub>: wünscht

1012<sub>2–3</sub> widerstehen, – verblendet werden. Daher] 18<sub>36–39</sub>: widerstehen, ihn ohnerachtet aller apodiktischen Notwendigkeit moralischer Handlungen dennoch mit ihren Reizen verblenden. Daher || 1012<sub>4</sub> Kräfte] 18<sub>40</sub>: Natur || 1012<sub>6</sub> sich] 18<sub>42</sub>: ihn || 1012<sub>8–9</sub> allwissend] *in H nicht gesperrt* || 1012<sub>16</sub> Theist] 19<sub>10</sub>: Deist, || 1012<sub>19</sub> Atheist] 19<sub>12</sub>: Atheism || 1012<sub>25</sub> den Glauben] 19<sub>19</sub>: Glauben || 1012<sub>34</sub> das] 19<sub>30</sub>: ein



1013<sub>8</sub> das] 19<sub>39</sub>: ein || 1013<sub>12</sub> ente maximo,] 20<sub>2</sub>: ente summo || 1013<sub>14</sub> das] 20<sub>4</sub>: ein || 1013<sub>19</sub> dem] 20<sub>10</sub>: einem (*beidemal*) || 1013<sub>33</sub> uns entweder] 20<sub>25</sub>: nur entweder || 1013<sub>34</sub> vorstellen] 20<sub>26</sub>: denken

1014<sub>2</sub> Realität hat;] 20<sub>30</sub>: Realität (Dingheit) hat. || 1014<sub>6</sub> bestimmt ist. Der Begriff] 20<sub>34-35</sub>: bestimmt ist, da ich ihm nur immer von 2 praedicatis oppositis das alterum reale beilege. Der Begriff || 1014<sub>13</sub> negativen vermischt sind] 20<sub>41-21</sub>: negationen vermischt (eingeschränkt.-) sind || 1014<sub>15</sub> das Positive] 21<sub>4</sub>: die Position || 1014<sub>22</sub> höchsten] 21<sub>12</sub>: größten || 1014<sub>26</sub> negativi geben. So enthält] *dazwischen Absatz in H* || 1014<sub>29-30</sub> Unwissenden] 21<sub>20</sub>: unwissenden Menschen || 1014<sub>37</sub> müssen. Ein] *dazwischen Absatz in H* || 1014<sub>39</sub> man] 21<sub>31</sub>: der Autor §. 10.

1015<sub>4</sub> wirklich] 21<sub>34</sub>: wirkliches || 1015<sub>14</sub> sey;] 22<sub>2</sub>: werde; || 1015<sub>18-19</sub> Objekte. – Wichtiger] 22<sub>6-7</sub>: Objekt. Doch genug davon! Wichtiger || 1015<sub>38-39</sub> Man hat dies dadurch beweisen wollen,] 22<sub>28f.</sub>: Der Autor will solches §. 10 dadurch beweisen,

1016<sub>4</sub> etwas] 22<sub>33</sub>: A || 1016<sub>21</sub> dem] 23<sub>7</sub>: meinem || 1016<sub>26</sub> Fragen wir,] 23<sub>13</sub>: In der Anmerkung zum 10ten §. zeigt der Autor, || 1016<sub>27</sub> kommen; so müssen wir aus] 23<sub>14-15</sub>: kommen. Und hier hat er Recht, wenn er sagt, daß wir aus || 1016<sub>31</sub> beilegen. Es ist] 23<sub>20-21</sub>: beilegen. Das nennt man *Θρονον* (Gott anständig) erklären. Es ist || 1016<sub>31-32</sub> sehr schwer] 23<sub>22</sub>: schwerer

1017<sub>2</sub> eine] 23<sub>32-33</sub>: eine reine || 1017<sub>6</sub> allgemeinen] 23<sub>37</sub>: gemeinen || 1017<sub>8</sub> des Verstandes] 23<sub>39</sub>: eines Verstandes || 1017<sub>10</sub> sondern anzuschauen. – Der Begriff] *dazwischen Zusatz in H* 23<sub>41-24</sub><sub>10</sub>: sondern anzuschauen. Wenn der Autor in eben der Anmerkung zu §. 10. so schließt: Ein endlich und ein unendlich sind unter sich ungleichartige Größen, die nicht einerlei Einheit haben: so widerspricht er sich hier selbst, denn eben dadurch, daß er das Vermögen in Gott, alles intuitiv zu erkennen, einen unendlichen Verstand nennt, sagt er ja, daß dieses Vermögen unter die Einheit des Verstandes gehöre, wozu denn auch der menschliche Verstand freilich in einem weit geringeren Grade gerechnet werden muß. Sollte der göttliche Verstand gar nicht zur Einheit des Verstandes gehören: so könnte man ihn auch gar nicht Verstand nennen. Der Begriff Unendlichkeit, || 1017<sub>16</sub> sehr viel an. Z. E. wenn ich mir] *dazwischen in H* 24<sub>16f.</sub>: sehr viel an. Ist dieser Maaßstab im Verhältniß auf welchen etwas größer ist, als alle Zahl,

klein; so ist die Unendlichkeit so zu reden auch kleiner, als wie der Maaßstab in Rücksicht dessen Etwas unendlich ist, groß ist. Wenn ich mir z. E. || 1017<sub>20</sub> sey] 24<sub>22</sub>: ist,

1018<sub>1</sub> lernen.] 24<sub>44</sub>: daraus nicht lernen. || 1018<sub>5</sub> es] 25<sub>5</sub>: ihn || 1018<sub>8-9</sub> als einen Maaßstab] 25<sub>8</sub>: als eines Menschen || 1018<sub>14</sub> keinen] 25<sub>14</sub>: einen || 1018<sub>16</sub> Größe] 25<sub>16</sub>: Größe nach || 1018<sub>19</sub> gelingt] 25<sub>21</sub>: geht || 1018<sub>21-22</sub> Unendlichkeit? – alle Vollkommenheiten] 25<sub>21-24</sub>: Unendlichkeit, wovon unser Autor §. 12. redet, an. Was heißt das aber, metaphysische Unendlichkeit? Der Autor sagt ganz recht: Alle Vollkommenheiten || 1018<sub>26</sub> nur] 25<sub>28</sub>: mir || 1018<sub>31</sub> Totalität] 25<sub>32</sub>: Realität

1019<sub>12-13</sub> bestimmen kann. – Den allgemeinen Begriff] 26<sub>9-17</sub>: bestimmen kann. §. 13 setzt der Autor eben das auseinander, was wir schon oben gehabt haben, daß nämlich eine jede einzelne Realität als Grund betrachtet Gott selbst sei. Wir dürfen uns also nicht als das complexum oder als ein Aggregat der Realitäten denken, sondern eine einzige Realität ohne alle Schranken gibt mir schon einen präzisen Begriff von Gott weil ich sie mir als den Grund aller Realitäten denke. Den allgemeinen Begriff || 1019<sub>15</sub> höhern] 26<sub>19</sub>: sichern || 1019<sub>21</sub> allerersten] 26<sub>26</sub>: allerrealsten || 1019<sub>24</sub> korrespondiret! Wir haben] 26<sub>29-31</sub>: correspondirt, oder mit dem Autor zu reden: wir betrachten hier noch bloß die innern Realitäten eines Gottes. Wir haben. || 1019<sub>34-35</sub> aussagen sollen] 26<sub>43</sub>: prädiciren können || 1019<sub>39</sub> Eigenschaften? So viel sehen wir] 27<sub>2-4</sub>: Eigenschaften? – Dieses ist die große Frage mit deren Auflösung wir uns jetzt beschäftigen wollen. So viel sehen wir

1020<sub>4</sub> Alle Realitäten – solche Realitäten] 27<sub>7-9</sub>: Alle Realitäten sind überhaupt realitates noumena (*roovueror*) d. h. solche Realitäten, || 1020<sub>6</sub> oder die ich] 27<sub>10-11</sub>: oder realitates Phaenomena, die ich || 1020<sub>14</sub> aber] 27<sub>21</sub>: eben || 1020<sub>16</sub> sollen] 27<sub>22</sub>: können || 1020<sub>17</sub> apriorischen Realitäten] 27<sub>24</sub>: realitates noumena || 1020<sub>20</sub> seine] *fehlt in H* || 1020<sub>20-21</sub> Möglichkeit, seine Existenz] 27<sub>27-28</sub>: Möglichkeit, wobei sein Wesen zugleich bestimmt wird, seine Existenz || 1020<sub>22</sub> der] 27<sub>29</sub>: einer || 1020<sub>24</sub> und andere. Alle diese] 27<sub>31-32</sub>: und andre, wovon der Autor auch §. 14 einige anführt. Alle diese || 1020<sub>28</sub> für sich] 27<sub>37</sub>: vor sich selbst || 1020<sub>29</sub> dieser Begriff von Gott] 27<sub>38</sub>: dieser Begriff eines Deisten von Gott || 1020<sub>38</sub> Principien und] *fehlt in H* || 1020<sub>39-1021</sub> als unsere Seele] *in H nicht gesperrt*

1021<sub>3</sub> seinen] 28<sub>7</sub>: jenem || 1021<sub>5</sub> ganzen] *fehlt in H* || 1021<sub>11</sub> Hinsieht] 28<sub>15</sub>: Absieht || 1021<sub>20</sub> via negationis] 28<sub>23f.</sub>: via negationis oder per reductionem || 1021<sub>31</sub> davon] 28<sub>35</sub>: desselben || 1021<sub>34</sub> z.B.] 28<sub>39f.</sub>: zum Beweis

1022<sub>15</sub> mir] 29<sub>11</sub>: nur || 1022<sub>16</sub> eine Realität] 29<sub>12</sub>: eine reine Realität || 1022<sub>18-20</sub> verfahren. – Habe ich] 29<sub>14-16</sub>: verfahren, als bevor ich via negationis das reine Reale herausgebracht habe. Habe ich || 1022<sub>23</sub> ihren Sehranken,] 29<sub>19</sub>: den Sehranken

1023<sub>3-5</sub> In Hinsicht – zu können.] *in H nicht gesperrt* || 1023<sub>6</sub> Analogie. – Worin besteht] 29<sub>39-41</sub>: Analogie. Der Autor nennt es §. 19 den Weg der Kausalität. Baumgarten aber besser *viam analogiae*. Worin besteht || 1023<sub>7</sub> per analogiam? Analogie besteht nicht,] *dazwischen Zusatz in H* 29<sub>42-30</sub><sub>10</sub>: analogiam? Der Weg der Analogie besteht darin, daß wir uns das Verhältniß Gott zu der Welt so vorstellen, als gewisse Kräfte in der Welt gegen einander ein Verhältniß haben. Wenn ich mir nun z. E. die Güte Gottes vorstellen will: so muß ich freilich via negationis alles negative aus meinem Begriff der Güte, wie ich sie unter Menschen antreffe, weglassen. Mit meinem Begriff von der Güte eohaeriret die Negazion, daß ich mir in dem götlichen Objekt ein Vergnügen an der Wohlfarth des andern, also im Grunde eine Abhängigkeit des Gütigen von den Notleidenden, weil er ohne das jenes Vergnügen, wohlzuthun nicht haben würde, denke. Dieses lasse ich weg aus dem Begriff der göttlichen Güte, denn er kann keinen Zuwachs der Seligkeit erfahren. Die reine Realität lege ich ihm bei via eminentiae und schließe nun wie schon angeführt ist, via analogiae. Analogie besteht nicht || 1023<sub>15</sub> vollständigen] *fehlt in H*

1024<sub>5</sub> daß so etwas sey.] 31<sub>3-4</sub>: (daß so etwas da sei.) || 1024<sub>7</sub> Wesens] 31<sub>5-6</sub>: Dinges || 1024<sub>14</sub> wollen,] 31<sub>15</sub>: können,

1025<sub>7</sub> zu können,] 32<sub>7</sub>: zu wollen || 1025<sub>11</sub> Welt?] 32<sub>11</sub>: Welt! || 1025<sub>14</sub> nur] *fehlt in H* || 1025<sub>19</sub> Hier] 32<sub>20</sub>: Hieraus || 1025<sub>32</sub> einer Synthesis] 32<sub>34</sub>: in einer Synthesis

1026<sub>6</sub> wieder] 33<sub>3-4</sub>: eben so wohl eine || 1026<sub>11</sub> beweisen. – Kurz, es ist] *dazwischen Zusatz in H* 33<sub>9-31</sub>: beweisen. – Daraus daß ich unter den Menschen finde, wie einer, der eine gewisse Realität in einem vorzüglichen Grade besitzt, eine andere Realität in einem geringern und öfters die Verneinung von seiner andern Realität hat, kann ich noch nicht schließen, daß solehes aus der Natur der Realitäten selbst fließe und folge, so daß, wenn diese Realitäten zusammen-

gesetzt würden, sie widersprechende Wirkungen erzeugten, wovon eine die andere aufhübe. Keinesweges! Denn ich habe ja kein Objekt, in welchem diese Realität z. E. Vorsicht und Entschlossenheit vollkommen vereinigt wären, und wo ich also ihre Wirkungen in ihrem ganzen Umfange beobachten und erkennen könnte. Wie will ich also wagen zu behaupten, daß jene Realitäten in der synthese sich einander aufheben würden? Kenn ich denn etwa ihre Wirkungen und das Verhältnis derselben unter einander, oder bin ich im Stande einzusehen, daß deswegen, weil der eine Mensch diese Realität hat, er aber deshalb nicht auch eine andere Realität haben könnte? Wie will ein Etwas ein anderes Etwas aufheben? Vielmehr ist es mir wahrscheinlich, daß wenn dieser Mensch noch eine andere Realität hätte, er desto vollkommener sein würde. Warum sollte das nicht möglich sein? So kann ich auch gar nicht erkennen, daß und warum es nicht sollte möglich sein daß alle Realitäten in einem Dinge zusammen verbunden wären. Kurz es ist unmöglich || 1026<sub>34-35</sub> zurückgewiesen] 34<sub>13</sub>: vereitelt || 1026<sub>35</sub> beweisen;] 34<sub>14</sub>: bewiesen haben:

1027<sub>2</sub> finden,] 34<sub>20</sub>: fänden || 1027<sub>5</sub> Gottes als] *fehlt in H* || 1027<sub>9</sub> anzunehmen.] 34<sub>27</sub>: auszumachen. || 1027<sub>34</sub> lauter] 35<sub>8</sub>: 2

1028<sub>17-18</sub> dadurch] 35<sub>33</sub>: durch || 1028<sub>19</sub> sich im mindesten vermehren werden.] 35<sub>34-35</sub>: selbst im mindesten vermehrt worden. || 1028<sub>28</sub> oder nicht? denn es ist als Ideal] 35<sub>45-36</sub><sub>6</sub>: oder nicht? Wenn es existirt: so existirt alle Realität in einem Subjekt, also gerade der Gegenstand mit nicht mehr auch nicht weniger Realität als ich mir in demselben vorher schon dachte. Existirt er aber nicht: so geht dadurch nicht die mindeste Realität in meinem Begriff vom Dinge verloren, sondern es ist vielmehr ganz vollständig als Ideal || 1028<sub>34</sub> dessen Existenz nothwendig folge. –] 36<sub>14</sub>: seine notwendige Existenz folge. || 1028<sub>35</sub> kosmologische Beweis behält] 36<sub>15-16</sub>: Kosmologische Beweis, den wir nicht untersuchen wollen, behält || 1028<sub>36</sub> anstatt von der] 36<sub>17-18</sub>: anstatt wie der vorige von der

1029<sub>6</sub> Erfahrung. Diese Schlußfolge] 36<sub>29-30</sub>: Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen. Diese Schlußfolge || 1029<sub>9</sub> Sachen] 36<sub>34</sub>: Ursachen || 1029<sub>23</sub> einer] 37<sub>8</sub>: jeder || 1029<sub>24</sub> unterscheidet,] 37<sub>8</sub>: unterscheiden mag, || 1029<sub>29</sub> kosmologische Beweis] 37<sub>14</sub>: Beweis || 1029<sub>32</sub> eine einzige Art] 37<sub>17</sub>: einzige Art

1030<sub>4</sub> auf Erfahrung und giebt] 37<sub>29-30</sub>: auf Erfahrung um seinen Grund recht sicher zu legen, und gibt || 1030<sub>5</sub> Ansehen, Schritte zu



thun,] 37<sub>31-33</sub>: Ansehen, als sei er vom ontologischen unterschieden. Dieser Erfahrung aber bedient sich das Cosmologische Argument nur um einen einzigen Schritt zu thun, || 1030<sub>6</sub> zu kommen.] *fehlt in H* || 1030<sub>7</sub> Begriff] 37<sub>35</sub>: Beweisgrund || 1030<sub>9</sub> in] 37<sub>37</sub>: hinter || 1030<sub>32-33</sub> Es ist – Beweis] *in H keine Sperrung* || 1030<sub>34</sub> Beweiskraft] 38<sub>24-25</sub>: alle Beweiskraft || 1030<sub>34-35</sub> und – müßig,] *in H keine Sperrung*

1031<sub>20</sub> möglich] 39<sub>8</sub>: unmöglich || 1031<sub>22</sub> fassen.] 39<sub>14</sub>: concipiren || 1031<sub>26-31</sub> Wolff nahm, – Der beigebrachte Satz sagt nicht:] 39<sub>19-31</sub>: Wolf, der um, die absolute Notwendigkeit des Entis realissimi zu erklären, die Beispiele von der absoluten Notwendigkeit daß ein  $\triangle$  3 Winkel habe und die Diameter in einem  $\circ$  sich gleich sein müssen, braucht, hat offenbar die logische Notwendigkeit unsrer Begriffe mit der Real-Notwendigkeit der Dinge verwechselt, die doch ganz von einander unterschieden sind. – Die unbedingte Notwendigkeit der Urtheile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen z. E. daß ein  $\triangle$  3 Winkel habe ist schlechthin notwendig; aber diese absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine Bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile. Der vorige Satz sagt nicht, || 1031<sub>34</sub> mit ihm] *in H in Klammern* || 1031<sub>34</sub> Weise da. Wenn ich] 39<sub>34-39</sub>: Weise da. Hier war also die Sache oder das Prädikat im Urteile, daß 3 Winkel da sind nur hypothetisch notwendig, nämlich unter der Bedingung, wenn ein  $\triangle$  da sein soll; daß Urteil selbst aber absolut notwendig daß ein  $\triangle$  3 < habe. (*Absatz*) Wenn ich || 1031<sub>35</sub> entspringt] 39<sub>40</sub>: entsteht || 1031<sub>38</sub> dem] 40<sub>1</sub>: einem

1032<sub>10</sub> Beispiel.] *davor kein Spatium in H* || 1032<sub>34</sub> alle Bestrebungen,] 40<sub>41f.</sub>: alle äußerste Bestrebungen || 1032<sub>35</sub> zugleich] 40<sub>43</sub>: auch || 1032<sub>37</sub> Grund] 41<sub>1</sub>: Träger

1033<sub>8</sub> aber woher bin ich denn? –] *in H nicht gesperrt* || 1033<sub>10</sub> vor] 41<sub>14-15</sub>: bloß vor || 1033<sub>14-15</sub> Vorbereitung zur natürlichen Theologie] *in H nicht gesperrt* || 1033<sub>19-20</sub> zu den ontologischen Prädikaten] *in H nicht gesperrt* || 1033<sub>21-22</sub> Zusammenhänge haben. Zuerst kommt] 41<sub>29-34</sub>: Zusammenhänge vortragen. – (*Absatz*) Wir werden daher jetzt den Baumgarten zum Grunde legen und nach der Ordnung erklären, vorher aber einige §phen weglassen, deren Inhalt schon aus dem bisherigen bekannt ist. (*Absatz*) Zuerst kommt || 1033<sub>26</sub> auf] 41<sub>39</sub>: jederzeit auf || 1033<sub>27</sub> Erfahrung; denn unter] 41<sub>40-41</sub>: Erfahrung. Das Ens realissimum ist aber kein Gegenstand der Sinne und folglich auch nicht der Erfahrung. Denn unter || 1033<sub>32-33</sub> lo-

gisehe Merk-mal der Möglichkeit] *in H nicht gesperrt* || 1033<sub>33</sub> negativo] 42<sub>8f.</sub>: negativum

1034<sub>7-8</sub> meiner Demonstration] 42<sub>25</sub>: einer Demonstration || 1034<sub>16</sub> Notwendigkeit,] 42<sub>34f.</sub>: Notwendigkeit desselben || 1034<sub>20</sub> worin] 42<sub>39</sub>: warum || 1034<sub>22</sub> soll,] 43<sub>1</sub>: muß, || 1034<sub>24</sub> seyn,] 43<sub>3</sub>: sein darf, || 1034<sub>24-25</sub> ihrem Wesen] 43<sub>4</sub>: ihrem aus Gott derivativen Wesen || 1034<sub>27-28</sub> aus der Nothwendigkeit ihrer Natur, nämlich] *fehlt in H* || 1034<sub>33</sub> Erdgestalt ihren] 43<sub>14-15</sub> Erdgestalt, als eines Sphäroides ihren || 1034<sub>37</sub> Aufschwebung] 43<sub>19</sub>: Aufschwellung

1035<sub>1</sub> wird und] *fehlt in H* || 1035<sub>12</sub> hergeleitet] 43<sub>35</sub>: abgeleitet || 1035<sub>13</sub> Form] *in H nicht gesperrt* || 1035<sub>20</sub> es] 44<sub>5</sub>: es sieh || 1035<sub>30</sub> Form der Dinge] *in H nicht gesperrt* || 1035<sub>31</sub> des Nothwendigen – selbst.] *fehlt in H* || 1035<sub>33</sub> Gott] 44<sub>15</sub>: Gott selbst

1036<sub>9</sub> realen Nothwendigkeit,] 44<sub>38</sub>: Realnotwendigkeit || 1036<sub>21</sub> er muß] *fehlt in H* || 1036<sub>26</sub> warum] *in H nicht gesperrt* || 1036<sub>34</sub> nothwendig] 45<sub>27-28</sub>: absolut notwendig || 1036<sub>36</sub> könne.] *dahinter Absatz in H*

1037<sub>5</sub> (nach Baumgarten)] 45<sub>38</sub>: nach (§ 815 Baumgarten) || 1037<sub>7</sub> eine] 46<sub>1</sub>: keine || 1037<sub>9</sub> lassen.] *dahinter Absatz in H* || 1037<sub>13</sub> eine Substanz] *in H nicht gesperrt; daneben am Rande* (46<sub>10</sub>): §. 830 Baumgarten || 1037<sub>25</sub> sey.] *in H kein Absatz und Spatium* || 1037<sub>26</sub> die Einheit.] *in H nicht gesperrt; dahinter: § 821. || 1037<sub>38</sub> Realität* || 46<sub>38</sub>: Vielheit

1038<sub>3-4</sub> (und – ist,)] *in H nicht in Klammern* || 1038<sub>20</sub> und] *fehlt in H* || 1038<sub>24</sub> Theile] 47<sub>23</sub>: Triebe || 1038<sub>28-29</sub> widerspricht.] *in H daneben am Rande* (47<sub>28</sub>): §. 840. || 1038<sub>39</sub> zu] *in H daneben am Rande* (47<sub>39</sub>): §. 839.

1039<sub>5</sub> aber] 47<sub>45</sub>: nur || 1039<sub>7</sub> bestimmt ist. – Was ist Mutation?] 48<sub>1-4</sub>: bestimmt ist. – Die reale Unveränderlichkeit Gottes als eines Dinges, wird erst in der 2ten Hälfte des angeführten § bewiesen. – Was ist Mutation? || 1039<sub>8</sub> aber] 48<sub>5</sub>: also || 1039<sub>14</sub> in der Zeit. Seine reale Unveränderlichkeit] *H* 48<sub>11-16</sub> mit Zusatz: In der Zeit. Die reale Unveränderlichkeit kann ihm also eben deshalb nicht beigelegt werden, weil in ihm nichts eher gedacht werden kann als das andere; denn in ihm ist keine Folge von Existenz. Ein aufeinander folgender Zustand würde aber sein Dasein der Zeit unterwerfen. Seine reale Veränderlichkeit || 1039<sub>26, 27</sub> uns, unsere] *in H nicht gesperrt* || 1039<sub>33</sub>

reimen,] 48<sub>38</sub>: räumen || 1039<sub>38</sub> in ihm, wir.] *in H nicht gesperrt* || 1039<sub>39</sub> nicht mehr] 48<sub>46</sub>: jetzt nicht

1040<sub>1</sub> Der Verfasser redet darauf] 49<sub>1</sub>: § 846 redet der Autor || 1040<sub>11</sub> Völker] 49<sub>13</sub>: Nazionen || 1040<sub>18</sub> Princip hat.] 49<sub>22</sub>: Prinzip macht

1041<sub>2</sub> aufhob,] 50<sub>5</sub>: aufhebt, || 1041<sub>3</sub> konnten,] 50<sub>6</sub>: können, || 1041<sub>4</sub> verband,] 50<sub>7</sub>: verbindet. || 1041<sub>7</sub> daß es extramundanum sey.] 50<sub>10</sub>: daß Gott ein Ens extra mundanum sei §. 851 || 1041<sub>15</sub> gut an; aber] 50<sub>20f.</sub>: sehr gut an; die es mit lauter conceptibus factibus zu thun hat; aber || 1041<sub>27-28</sub> Gott und die Welt ist eins.] *in H nicht gesperrt* || 1041<sub>37-39</sub> für sich – Substanz ist,] *in H nicht gesperrt*

1042<sub>1</sub> bezeugt,] 51<sub>4</sub>: zeigt, || 1042<sub>2</sub> auf Gott,] 51<sub>5</sub>: auf mich, || 1042<sub>3</sub> beziehe,] 51<sub>6</sub>: referire; || 1042<sub>28</sub> d. h. es muß eine Substanz seyn,] 51<sub>32f.</sub>: d. h. Schulgerecht zu reden, eine Substanz, || 1042<sub>34</sub> seyn!] 51<sub>37</sub>: werden. || 1042<sub>37</sub> Weltseele] *in H nicht gesperrt*

1043<sub>13-14</sub> in – Wechselwirkung] *in H nicht gesperrt; auch die folgenden Sperrungen bei Pölitz finden sich nicht in H* || 1043<sub>18-19</sub> Allgenugsamkeit; denn] 52<sub>19-20</sub>: Allgenugsamkeit, oder omnitude realitatis. Denn || 1043<sub>21</sub> Gottes.] *fehlt in H* || 1043<sub>25</sub> Daseyn. Gut!] 52<sub>28</sub>: Dascin, welches auf das Nichtsein des Dinges folgt. Gut!

1044<sub>3</sub> muß] 53<sub>5</sub>: würde || 1044<sub>4</sub> entgegen seyn.] *Dahinter Absatz in H* || 1044<sub>6</sub> wenigste] 53<sub>9</sub>: reinste || 1044<sub>22</sub> dessenungeachtet] 53<sub>28</sub>: nun || 1044<sub>27</sub> Aufeinanderfolge ] 53<sub>34-35</sub>: aufeinander folgende Theile || 1044<sub>32</sub> sich dabei] 53<sub>40</sub>: nun

1045<sub>13</sub> Allgegenwart; denn] 54<sub>19-20</sub>: Allgegenwart, die in der Relation des Daseins Gottes gegen alle anderen Dinge besteht. Denn || 1045<sub>15</sub> des Raums] 54<sub>23</sub>: alles Raums || 1045<sub>19-20</sub> ein Widerspruch. Unter der] 54<sub>27-32</sub>: ein Widerspruch. Da der Autor im ersten Abschnitt überhaupt alle Prädikate abhandelt, die aus dem Begriffe eines entis realissimi selbst hergeleitet werden müssen; so gedenkt er auch noch § 852 der Allmacht Gottes, obgleich diese schon unter die Perfectiones operativas gehört. Unter der || 1045<sub>20</sub> Gottes] *fehlt in H* || 1045<sub>22</sub> sich selbst] 54<sub>34</sub>: sich || 1045<sub>24f.</sub> freilich nicht; aber] 54<sub>36</sub>: doch nicht. Freilich nicht; aber || 1045<sub>32</sub> wagt,] 55<sub>5</sub>: macht.

1046<sub>1</sub> Den Anthropomorphismus theilt man gewöhnlich in den gröbern,] 55<sub>13</sub>: Vom Anthropomorphismus handelt der Autor §. 848. Er teilt ihn in den gröbern, || 1046<sub>4</sub> davon] *fehlt in H* || 1046<sub>9-10</sub> ein-

schleicht] 55<sub>22</sub>: mischt || 1046<sub>18</sub> von] *fehlt in H* || 1046<sub>22</sub> Eigenschaften,] 55<sub>36</sub>: Eigenschaften selbst, || 1046<sub>29-30</sub> erreicht. –] 55<sub>44</sub>: erregt. || 1046<sub>30</sub> Ontologie,] 56<sub>1</sub>: Onto = Theologie || 1046<sub>37-38</sub> Hypothesis für] 56<sub>8</sub>: Hypothesis, selbst für

1047<sub>2</sub> einreißen] 56<sub>12</sub>: entrissen || 1047<sub>4</sub> doch] 56<sub>14</sub>: auch || 1047<sub>5</sub> fürchten zu müssen? Denn das, was uns] 56<sub>15-21</sub>: fürchten müssen, wohl gar die ganze Erkenntniß ihm zum Raube überlassen müssen? Freilich ist unsere bisherige Erkenntniß von Gott noch sehr mangelhaft, und wir müssen, wenn wir ehrlich zu Werke gehen wollen, auch freimüthig unser Unvermögen gestehen, durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung mehr von Gott kennen zu wollen; aber das, was uns || 1047<sub>8</sub> Untersuchungen] 56<sub>25</sub>: Fortschritte || 1047<sub>11</sub> bloße Begriff] 56<sub>27f.</sub>: bloß deistische Begriff || 1047<sub>13</sub> um ihn] *fehlt in H*

1048<sub>8</sub> äußere] 57<sub>7</sub>: unserer || 1048<sub>13</sub> soll.] 57<sub>18</sub>: soll? || 1048<sub>15</sub> unsern Begriff] 57<sub>21</sub>: unsre Begriffe || 1048<sub>30-31</sub> der Weg der Analogie] 57<sub>38</sub>: der 3te Weg der Analogie || 1048<sub>32</sub> den Dingen] 57<sub>40</sub>: 2 Dingen

1049<sub>8</sub> sonst] 58<sub>7</sub>: so || 1049<sub>15</sub> derselben aufhebe;] 58<sub>16f.</sub>: derselben z. E. die Fruchtbarkeit aufhebe; || 1049<sub>18</sub> eine] *fehlt in H* || 1049<sub>24</sub> schon] 58<sub>25</sub>: selbst || 1049<sub>30</sub> Möglichkeit] 58<sub>32</sub>: Wirklichkeit || 1049<sub>34</sub> Synthesis] 58<sub>36</sub>: Hypothesi

1050<sub>6</sub> es] 59<sub>4</sub>: er || 1050<sub>9</sub> Urwesen] 59<sub>8</sub>: Wesen || 1050<sub>26</sub> in] 59<sub>27</sub>: mit in || 1050<sub>29</sub> die mindesten Begriffe,] 59<sub>30-31</sub>: den mindesten Begriff || 1050<sub>33</sub> abgeleitet wäre! – So sehen] 59<sub>34-38</sub> abgeleitet wäre? Ueberdem können wir uns auch keine größere Fruchtbarkeit denken, als eine mit Erkenntnißkraft verbundene Wirksamkeit. – So sehen

1051<sub>5</sub> obersten Intelligenz] 60<sub>5f.</sub>: höchsten Intelligenz || 1051<sub>14</sub> also] 60<sub>14</sub>: alle || 1051<sub>15</sub> ens independens von keinem Objekte] 60<sub>16f.</sub>: ens independens durchaus poßibile sein muß, folglich von keinem Objekt afficirt || 1051<sub>23</sub> Gott nicht beigelegt] 60<sub>25</sub>: Gott beigelegt

1052<sub>10</sub> nannte] 61<sub>10</sub>: nennt || 1052<sub>10</sub> theologia archetypa oder exemplaris, wovon wir] 61<sub>10-12</sub>. Theologia archetypa, oder exemplaris, die Theologie als Urbild nach §. 866 wovon wir || 1052<sub>14</sub> zu verdanken. Durch die Erfahrung] 61<sub>15-17</sub>: zu verdanken. Unsere Erkenntniß durch die Erfahrung ist daher sensitiv; a priori aber intellektiv. Aber durch die Erfahrung || 1052<sub>15</sub> sensibilem,] *H setzt* 61<sub>18</sub> *hinzu*: wie ihn der Autor §. 869 nennt; || 1052<sub>26-27</sub> daher in China – Selbstvernich-



tung,] 61<sub>31f.</sub>: Daher die Büßungen in Thibet und Indien, die mystische Selbstvernichtung in China || 1052<sub>34</sub> in Gott befindlich] 61<sub>38</sub>: in Gott selbst befindlich || 1052<sub>38</sub> Begriffe von meinem Ich,] 61<sub>42</sub>: Begriffe von meinem Ich und meinem Selbst, || 1052<sub>39</sub> Dinge ist. Die] 62<sub>2f.</sub>: Dinge ist, aber wohl ein rationatum. – Die

1053<sub>1</sub> Comparison] 62<sub>3-4</sub>: Comparison §.870 || 1053<sub>2</sub> Verstandes; sie können] 62<sub>4-5</sub>: Verstandes d.h. eines Verstandes durch Begriffe, sie können || 1053<sub>6-7</sub> Merkmalen entstehen. Ein Verstand] 62<sub>9-15</sub> Merkmalen bestehen. (*Absatz*) §. 872 schreibt der Autor Gott eine höchste Vernunft zu. Die Vernunft oder das Vermögen zu schließen ist aber nur ein Mittel zur Ergänzung der Mängel unseres Verstandes indem wir da, wo unser Verstand nichts erkennt, durch Schlüsse auf die Dinge zu kommen suchen. – Ein Verstand, || 1053<sub>10</sub> Begriffe bekommt,] 62<sub>19-20</sub>: Begriffe von allen Dingen bekommen kann, || 1053<sub>13</sub> besser] *fehlt in H* || 1053<sub>16</sub> gar keinen] 62<sub>26</sub>: zwar keinen || 1053<sub>17</sub> eine] 62<sub>27</sub>: reine || 1053<sub>21</sub> theilt die] 62<sub>32</sub>: teilt §. 874–876 die || 1053<sub>31</sub> nämlich] *fehlt in H*

1054<sub>12</sub> seinen Willen] 63<sub>25</sub>: freien Willens || 1054<sub>26</sub> seiner Natur wäre,] 63<sub>37-38</sub>: seiner Erkenntniß (Natur) wäre, || 1054<sub>33</sub> als] 63<sub>45</sub>: wie || 1054<sub>33</sub> bewußt ist.] *dahinter Absatz in H*

1055<sub>19</sub> erkennt. Eines] 64<sub>25-27</sub>: erkennt, oder es sich vorzustellen, wie er sich unsre gegenwärtigen freien Handlungen intuitiv a priori erkennt. Eines || 1055<sub>20</sub> nothwendig] 64<sub>28</sub>: unmöglich || 1055<sub>20-21</sub> andere. (*Absatz*) Die sogenannte] 64<sub>29-33</sub>: andere. Es war also nur eine wunderbare Grille vom Socin, Gott die Erkenntniß des Künftigen abzusprechen und dadurch seine höchste Realität einschränken zu wollen, weil der Mensch es sich nicht concipiren kann. – Die so genannte || 1055<sub>26</sub> Erkenntniß] 64<sub>41</sub>: Kenntniß || 1055<sub>34</sub> Alle Irrthümer] 65<sub>4</sub>: §. 879. Alle Irrthümer

1056<sub>1</sub> kein Objekt ihn hintergehen.] 65<sub>11-12</sub>: kein Objekt durch Schein ihn hintergehen || 1056<sub>7</sub> Der Autor] 65<sub>18</sub>: §. 881. nennt der Autor || 1056<sub>11-12</sub> trifft Gott gar nicht.] 65<sub>23</sub>: trifft also in Gott gar nicht || 1056<sub>12</sub> der Autor] 65<sub>24</sub>: der Autor §. 882 || 1056<sub>34-35</sub> in der Erkenntniß, die Mittel nach beliebigen Zwecken,] 66<sub>3-4</sub>: der Erkenntniß der Mittel zu beliebigen Zwecken || 1056<sub>36</sub> zu wählen.] *fehlt in H*

1057<sub>6-7</sub> Zufriedenheit.] *dahinter Absatz in H* || 1057<sub>16</sub> zu denken;] *dahinter Absatz in H* || 1057<sub>25</sub> stehen kann,] 66<sub>33</sub>: bestehen kann, || 1057<sub>35</sub> bei dem Begriff von Glückseligkeit || 67<sub>1</sub> bei der Glückseligkeit

1058<sub>19</sub> auch] 67<sub>22</sub>: nach §. 889 || 1058<sub>23</sub> weg, der] 67<sub>27</sub>: weg. Der || 1058<sub>24</sub> seine] 67<sub>27</sub>: dessen || 1058<sub>27</sub> oft] *fehlt in H* || 1058<sub>37f.</sub> vollkommenste] *fehlt in H*

1059<sub>8-9</sub> in Beziehung] *fehlt in H* || 1059<sub>10</sub> genannt] 68<sub>12</sub>: angewandt || 1059<sub>10</sub> Autor sogleich] 68<sub>13</sub>: Autor in der 3ten Section sogleich || 1059<sub>11</sub> welcher, . . . jener] 68<sub>14</sub>: welches, . . . jenes || 1059<sub>15</sub> transient] 68<sub>19</sub>: transzendent, || 1059<sub>19</sub> Begierden haben, eben deswegen,] 68<sub>24-26</sub>: Begierden nach irgend einer Bestimmung seines eignen Zustandes oder eine immanente Begierde haben, eben deshalb || 1059<sub>32-33</sub> Wohlgefallens und Mißfallens, 3)] 68<sub>40-42</sub>: Wohlgefallens und Mißfallens oder die Komplizens und Displizens, 3)

1060<sub>1</sub> es definiret,] 69<sub>7</sub>: es §. 890 definirt || 1060<sub>2-3</sub> weil die Vollkommenheit die Zusammenstimmung] 69<sub>8-9</sub>: die Vollkommenheit aber in der Zusammenstimmung || 1060<sub>3</sub> ist.] *fehlt in H* || 1060<sub>5</sub> selbst sey. Diese Lust] 69<sub>12-14</sub> selbst sei. Aus der erstern Definition des Wohlgefallens aber sehe ich nur, daß ich an der Vollkommenheit meine Lust habe. Diese Lust || 1060<sub>5</sub> meiner] 69<sub>14</sub>: der || 1060<sub>6</sub> Objekte,] 69<sub>15</sub>: Subjekt,] 1060<sub>6-7</sub> sondern vielmehr in der Relation der Vorstellung der Subjekte,] *fehlt in H* || 1060<sub>25</sub> erörtert] 69<sub>35</sub>: erwogen || 1060<sub>36</sub> in] 70<sub>5</sub>: mit || 1060<sub>38</sub> Qualität] 70<sub>6</sub>: Kausalität

1061<sub>2</sub> Urheber der Welt] 70<sub>10</sub>: Urheber von den Dingen selbst || 1061<sub>8</sub> Verstandes, die Gegenstände] 70<sub>17-19</sub> Verstandes in Ansehung seiner Gegenstände; d. h. das Vermögen des Verstandes, die Gegenstände || 1061<sub>14</sub> sie] *fehlt in H* || 1061<sub>14</sub> gar kein] 70<sub>27</sub>: ja kein || 1061<sub>25</sub> bestimmt die Causalität.] 70<sub>40</sub>: bestimmt selbst die Kausalität || 1061<sub>28-29</sub> sich seiner selbst bewußt] 71<sub>2-3</sub> sich selbst bewußt

1062<sub>12</sub> warum und woher] 71<sub>26</sub>: woher || 1062<sub>32-33</sub> **Dritter Abschnitt.** Die Physikotheologie.] *fehlt in H*

1063<sub>13</sub> behaupten,] 72<sub>18</sub>: begreifen || 1063<sub>17-18</sub> so wenig wir auch] *fehlt in H* || 1063<sub>22</sub> Ist] 72<sub>28</sub>: Daß

1064<sub>3</sub> davon seyn?—] 73<sub>8-9</sub>: davon durch ihre Fruchtbarkeit sein? || 1064<sub>6</sub> Motte von] 73<sub>12</sub>: Made mit || 1064<sub>9</sub> aus dem, was] 73<sub>16</sub>: daraus, weil alles was || 1064<sub>14</sub> wahren] 73<sub>21</sub>: mehreren || 1064<sub>15</sub> uns möglich, einen] 73<sub>23</sub>: auch nur möglich, sich einen || 1064<sub>23</sub> sich auf ihr Subjekt,] 73<sub>33</sub>: sich selbst ihr Subjekt || 1064<sub>28f.</sub> Sinnen enthalten, die, was ihren] 73<sub>39-40</sub>: Saamen enthalten, der was seinen || 1064<sub>31</sub> werden.] 73<sub>42</sub>: sein.

1065<sub>3</sub> der §§.] *fehlt in H* || 1065<sub>4</sub> redet der Autor davon,] 74<sub>13</sub>: redet der Autor §. 891. davon || 1065<sub>7</sub> der Autor] 74<sub>17</sub>: der Autor §. 892 || 1065<sub>12</sub> einem Objekte] 74<sub>23</sub>: einem Dinge, Object,

1066<sub>11</sub> zuerst] 75<sub>24</sub>: erst || 1066<sub>13</sub> für sich selbst] 75<sub>26</sub>: für sich || 1066<sub>18</sub> eines] 75<sub>32</sub>: jenes || 1066<sub>22</sub> frei. Die Freiheit] 75<sub>37f.</sub>: frei, davon redet der Autor §. 896. Die Freiheit || 1066<sub>33</sub> ist] 76<sub>6</sub>: wäre || 1066<sub>34</sub> einem psychologischen Mechanismus] 76<sub>8f.</sub>: einem avtomaton spiritali, einem psychologischen Mechanism.

1067<sub>6</sub> in ihm] 76<sub>21</sub>: in ihm selbst || 1067<sub>7</sub> Selbstgenugsame. Wenn wir] 76<sub>22f.</sub>: Selbstgenugsame, der Allselige. Wenn wir || 1067<sub>16</sub> um] 76<sub>34</sub>: worinn wir || 1067<sub>32</sub> nichts war,] 77<sub>11</sub>: noch nichts war || 1067<sub>37</sub> Antrieben.] 77<sub>17-18</sub>: Antrieben (stimulis)

1068<sub>13</sub> beschließen, z.B.] 77<sub>34</sub>: beschließen, als was er beschließt. || 1068<sub>20</sub> Notwendigkeit, welches] 77<sub>43</sub>: Notwendigkeit §. 898, welches || 1068<sub>36</sub> Der Autor führt] 78<sub>18</sub>: §. 899 führt der Autor

1069<sub>7</sub> anständig.] *in H dahinter Absatz* || 1069<sub>12</sub> auf] 78<sub>37</sub>: auch || 1069<sub>15</sub> Daß alles,] 78<sub>41</sub>: §. 900. Daß alles, || 1069<sub>22</sub> besondern Behufe nutzen;] 79<sub>4</sub>: Behuf bestimmen || 1069<sub>23</sub> und nicht] 79<sub>5</sub>: und können nicht || 1069<sub>26</sub> ein Zweck] 79<sub>8</sub>: sein Zweck || 1069<sub>39</sub> tausend] 79<sub>23</sub>: lauter

1070<sub>10</sub> durch die Arzneimittel] 79<sub>35-36</sub>: durch Gebrauch von Arzneimitteln || 1070<sub>14-15</sub> da seyen, – ihr Auge so,] 79<sub>40-41</sub>: da sein sollten, sie sehen oder ihre Augen daher so || 1070<sub>18</sub> nicht noch die Folge] 79<sub>44</sub>: nicht bloß eine Folge || 1070<sub>19</sub> hieße] 79<sub>45</sub> hieße zu sehr || 1070<sub>24</sub> ersten Beschaffenheit der Natur] 80<sub>6-7</sub>: gegenwärtigen Beschaffenheit der Natur || 1070<sub>32-33</sub> keinesweges dieselben der göttlichen Oberherrschaft,] 80<sub>17</sub>: nichts der Oberherrschaft Gottes || 1070<sub>38</sub>: Willens waren] 80<sub>24</sub>: Willens, daß er frei sei, waren ontologische

1071<sub>1</sub> **Zweiter Theil.**] *fehlt in H* || 1071<sub>3</sub> **Erster Abschnitt**] *fehlt in H* || 1071<sub>4</sub> **Über die moralischen Eigenschaften Gottes.**] *fehlt in H* || 1071<sub>6-7</sub> Psychologie und in der Naturkenntniß] 80<sub>29</sub>: Physiologie oder Naturkenntnis || 1071<sub>18</sub> immerhin] 80<sub>43</sub>: immer || 1071<sub>19</sub> Physik] 80<sub>44</sub>: Physiologie || 1071<sub>22</sub> sehr großes] 81<sub>3</sub>: großes

1072<sub>1</sub> nothwendig] 81<sub>16</sub>: selbst || 1072<sub>16</sub> künftig] 81<sub>35</sub>: noch künftig || 1072<sub>26</sub> moralischen Grundsätze] 81<sub>45</sub>: moralische Gesetze || 1072<sub>36</sub> apodiktisch gewisse Verbindlichkeit] 82<sub>11-12</sub>: apodiktische Gewißheit in Absicht der Verbindlichkeit || 1072<sub>37</sub> einem Gefühle,] 82<sub>13</sub>: meinem Gefühl || 1072<sub>38</sub> Aussicht] 82<sub>14</sub>: Absicht

1073<sub>8</sub> der Moral gezeigt,] 82<sub>24</sub>: der Moral selbst gezeigt, || 1073<sub>24</sub> meines Daseyns einrichten] 82<sub>45</sub>: Dasein, d. i. der Zeit einrichten || 1073<sub>28-29</sub> moralische Vollkommenheiten] 83<sub>4</sub>: moralische Vollkommenheiten selbst || 1073<sub>33</sub> getrennet werden.] *dahinter Absatz in H* || 1073<sub>38</sub> der Güte gehet immer] 83<sub>15</sub>: der Güte geht noch immer

1074<sub>5</sub> oder Sünde] 83<sub>23</sub>: und Sünde || 1074<sub>24</sub> souverain] 84<sub>4</sub>: Souverain || 1074<sub>36</sub> Schiwen,] 84<sub>19</sub>: Serba; || 1074<sub>36</sub> Ormuzd, Mithra und Ahriman,] 84<sub>19-20</sub>: Mithra, Oromasdes und Arthmann;

1075<sub>6</sub> Hier siehet man] 84<sub>30</sub>: Sehet da || 1075<sub>15</sub> wird, wider die] 85<sub>1</sub>: wird nicht gefällt, und wider || 1075<sub>16</sub> mehrerer] 85<sub>2</sub>: größerer || 1075<sub>19-20</sub> wie solches in dem Theile der Kosmologie,] 85<sub>6-7</sub> wie solches aus der Teleologie, d. h. demjenigen Teil der Cosmologie, || 1075<sub>21</sub> gezeigt ist.] 85<sub>8</sub>: klar ist. || 1075<sub>38</sub> vollkommen heilig] 85<sub>26-27</sub>: heilig

1076<sub>11</sub> in concreto durch die] 85<sub>40-41</sub> in Concreto durch einen objektiven Grund beschränkt, nämlich durch die || 1076<sub>15-16</sub> Diese Gerechtigkeit] 85<sub>42f.</sub>: die Gerechtigkeit || 1076<sub>17-18</sub> wahre Güte] 86<sub>2</sub>: weise Güte || 1076<sub>36</sub> ungleiche] *fehlt in H* || 1076<sub>37</sub> Bösen] 86<sub>24</sub>: Uebels (Bösen)

1077<sub>4</sub> ereignen] 86<sub>29</sub>: eräugnen || 1077<sub>7</sub> dieses nicht] 86<sub>33</sub>: so wenig dieses || 1077<sub>10</sub> derselben] 86<sub>36</sub>: davon || 1077<sub>13</sub> Wie? sollen] 86<sub>40</sub>: Wie sollen || 1077<sub>21-22</sub> überwältigen] 87<sub>6</sub>: überwinden || 1077<sub>35</sub> anders] *fehlt in H*

1078<sub>1</sub> geleitet,] 87<sub>28</sub>: noch geleitet || 1078<sub>7</sub> irdischen Welt] 87<sub>35</sub>: Sinnenwelt || 1078<sub>17</sub>: Gute] 87<sub>47</sub>: Gute selbst || 1078<sub>30</sub> allgewaltige] 88<sub>12</sub>: allmächtige

1079<sub>14</sub> den Geschöpfen,] 88<sub>37f.</sub>: jedem Geschöpf || 1079<sub>15</sub> Theil des Ganzen? -] 88<sub>39</sub>: Teil nicht das Ganze? || 1079<sub>16</sub> eine Klasse von Geschöpfen] 88<sub>40</sub>: eine solche Klasse der Geschöpfe || 1079<sub>17</sub> Natur.] 88<sub>41</sub>: Vernunft || 1079<sub>18</sub> sollen;] 88<sub>42</sub>: sollten, || 1079<sub>19</sub> entstehen.] 88<sub>43</sub>: entstehen würden; || 1079<sub>22</sub> sollte,] 89<sub>2</sub>: wollte, || 1079<sub>38-39</sub> Wir wollen also untersuchen,] 89<sub>19f.</sub>: Laßt uns demnach untersuchen:

1080<sub>9</sub> Möglichkeit denken,] 89<sub>30</sub>: möglich gedenken, || 1080<sub>17</sub>: gegen die Lebensart solcher Menschen,] 89<sub>38f.</sub>: gegen eine solche Lebensart wie die Bewohner von Otaheita führen, || 1080<sub>17</sub> beinahe] 89<sub>39</sub>: beinahe den ganzen Tag || 1080<sub>28</sub> gerade für uns || 90<sub>4-5</sub>: dieses ist gerade für uns

1081<sub>1</sub> die meisten Übel] 90<sub>15</sub>: durch Moralität die meisten Uebel || 1081<sub>7</sub> einmal sterben;] 90<sub>21</sub>: doch einmal sterben || 1081<sub>9-10</sub>: zuletzt



im Verhältniß stehen.] 90<sub>23-24</sub>: ein Zero sein. || 1081<sub>16</sub> Positio] 90<sub>29</sub>: Politik || 1081<sub>21</sub> Zeit] 90<sub>35</sub>: Nachtwache || 1081<sub>24</sub> Rechtschaffenste,] 90<sub>37</sub>: Rechtschaffene || 1081<sub>25</sub> Ball] 90<sub>38</sub>: Schottball || 1081<sub>27</sub> befiehlt,] 90<sub>41</sub>: uns befiehlt

1082<sub>1</sub> **Zweiter Abschnitt.**] *fehlt in H* || 1082<sub>2</sub> Von – Glaubens.] 91<sub>1</sub>: Vom moralischen Glauben, seiner Natur und Gewißheit. || 1082<sub>28</sub> nothwendige Hypothese] 91<sub>26</sub>: nötige Hypothesis || 1082<sub>33</sub> hinlänglich] 91<sub>32</sub>: hinreichend

1083<sub>17-18</sub> überzeugenden Gewißheit,] 92<sub>2-5</sub>: Ueberzeugung von der Gewißheit || 1083<sub>18</sub> Wesen] 92<sub>3</sub>: Dasein || 1083<sub>23</sub> verläugnet,] 92<sub>8</sub>: leugnet || 1083<sub>26</sub> ist] 92<sub>13</sub>: ist auch || 1083<sub>27-28</sub> so viel, als: meine Meinungen finden] 92<sub>14</sub>: so viel als Meynen. Meynungen finden || 1083<sub>34</sub> wie] 92<sub>22</sub>: hier

1084<sub>1-2</sub> (ob man – kann), oder auf diese] 92<sub>28-30</sub>: ob man sich gleich die Möglichkeit davon, wie das zugehen sollte nicht denken kann, gesetzt aber, es wäre möglich, daß wir auf diese || 1084<sub>11</sub> Autor] 92<sub>39-40</sub>: Autor §. 919. || 1084<sub>16</sub> Wahrheit] 92<sub>45</sub>: Wahrheit §. 921 || 1084<sub>24</sub> fordert.] 93<sub>5</sub>: verlangt. || 1084<sub>25</sub> der] *fehlt in H* || 1084<sub>29</sub> Rathschluß.] 93<sub>11</sub>: göttlichen Rathschluß. || 1084<sub>35</sub> werth sind.] *dahinter Absatz in H* || 1084<sub>37</sub> in] *fehlt in H*

1085<sub>13</sub> werde.] 93<sub>36</sub>: muß, || 1085<sub>20</sub>: werde.] *in H dahinter kein Absatz* || 1085<sub>22</sub> punitivam,] 94<sub>2</sub>: punitivam (vindicatoriam) || 1085<sub>32</sub> unter einander] 94<sub>15</sub>: um einander || 1085<sub>36</sub> und rührenden] *fehlt in H* || 1085<sub>36-37</sub> Wer sich des Armen erbarmet,] 94<sub>19</sub>: Wer dem Armen borget, || 1085<sub>38</sub> auf die] 94<sub>21</sub>: gleichsam auf die

1086<sub>9-10</sub> Gerechtigkeit.] *dahinter Absatz in H*

1087<sub>6</sub> sollen] 95<sub>30</sub>: sollten || 1087<sub>9</sub> bekannt werden,] 95<sub>34</sub>: bekannt gemacht werden, || 1087<sub>13</sub> Welt] 95<sub>39</sub>: Rolle || 1087<sub>17</sub> Bessern,] 95<sub>43</sub>: noch bessern || 1087<sub>19</sub> Gottes,] 95<sub>45f.</sub>: Gottes §. 916. || 1087<sub>20</sub> über das Böse] 96<sub>1</sub>: für das Böse || 1087<sub>32</sub> der Glückseligkeit] *fehlt in H* || 1087<sub>34</sub> Unpartheilichkeit] 96<sub>16</sub>: Unpartheilichkeit §. 917 || 1087<sub>36</sub> zukomme,] 96<sub>19</sub>: nicht zukommen sollte, || 1087<sub>37</sub> Gottes] *fehlt in H* || 1087<sub>38-39</sub> Vorliebe] 96<sub>22</sub>: Vorliebe (Praedilection)

1088<sub>8-10</sub> (weit – Volk)] *in H nicht in Klammern* || 1088<sub>21</sub> Die Billigkeit] 97<sub>5</sub>: §. 918. Die Billigkeit || 1088<sub>23</sub> auch] *fehlt in H* || 1088<sub>23</sub> denken. Billigkeit] 97<sub>7-8</sub>: denken und zwar entweder als einen actus justitiae (*Lücke dahinter*) oder distributivae. Billigkeit || 1088<sub>29</sub> fällt

theure] 97<sub>15</sub>: fällt, wollen wir setzen, theure || 1088<sub>34</sub> größere] 97<sub>21</sub>: äussere || 1088<sub>35-36</sub> so viel zulege,] 97<sub>23</sub>: zulege,

1089<sub>4-5</sub> Stellvertreter. (*Absatz*) Es wird Gott] 97<sub>32-35</sub>: Stellvertreter. Seine Gerechtigkeit verfährt immer nach strengem Recht; aber von ihr ist strenges Recht lauter Billigkeit. – (*Absatz*) §. 912. Wird Gott || 1089<sub>10</sub> in der Theorie] 97<sub>44f.</sub>: nach der Theorie || 1089<sub>13</sub> Prädikate nach mensehlicher Weise] 97<sub>44</sub>: Prädikate  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\sigma\pi\alpha\theta\omega\varsigma$  || 1089<sub>19</sub> der Autor] 98<sub>4</sub>: der Autor §. 924 || 1089<sub>21</sub> passet.] *dahinter Absatz in H* || 1089<sub>25</sub> aber] *fehlt in H* || 1089<sub>32</sub> (Selbstzufriedenheit)] *fehlt in H*

1090<sub>8</sub> Wohlgefallen] 98<sub>37</sub>: Wohlbefinden || 1090<sub>11</sub> volle] 98<sub>40</sub>: edle || 1090<sub>19</sub> doch mit] 99<sub>6-7</sub>: Doch Käfig mit || 1090<sub>29</sub> ist.] 99<sub>18</sub>: ist, usw. || 1090<sub>32</sub> denn] 99<sub>22</sub>: also || 1090<sub>34</sub> existirten?] 99<sub>23-24</sub>: koexistiren? || 1090<sub>36</sub> läßt] 99<sub>24</sub>: kan

1091<sub>5</sub> Gesetz] 99<sub>35</sub>: moralisehe Gesetz || 1091<sub>7</sub> Glaubens: Gott,] 99<sub>37</sub>: Glaubens an Gott, || 1091<sub>8</sub> moralisehe Welt] 99<sub>38</sub>: künftige Welt || 1091<sub>22</sub> **Dritter Abschnitt**] *fehlt in H*

1092<sub>6</sub> Pantheismus] 100<sub>26</sub>: Pantheismus (von  $\pi\alpha\nu$  und  $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ ) || 1092<sub>5-10</sub> *in H* 100<sub>27-30</sub> *daneben am Rande: Siehe hievon Cudworths hist. intellectualis universi und Meiners de uno vero Deo.* || 1092<sub>28</sub> uns] *fehlt in H*

1093<sub>3</sub> der Vernunft] 101<sub>22</sub>: aller Vernunft || 1093<sub>5</sub> zugleich] *fehlt in H* || 1093<sub>10</sub> als dem] 101<sub>30</sub>: und das || 1093<sub>17</sub> autor] 101<sub>38</sub> Auctor || 1093<sub>17</sub> werden:] 101<sub>38</sub>: werden entweder || 1093<sub>30</sub> in Staub] 102<sub>8f.</sub>: wie Staub

1094<sub>10</sub> Ursprünglichkeit] 102<sub>27</sub>: Untauglichkeit || 1094<sub>22</sub> Schlimmen] 102<sub>42</sub>: Schönen || 1094<sub>23</sub> zu nichts.] *in H dahinter Absatz* || 1094<sub>25</sub> auf einander] 103<sub>2</sub>: in einander || 1094<sub>27</sub> nothwendigen Dingen] 103<sub>3f.</sub>: absolut nothwendigen Dingen || 1094<sub>31</sub> göttlichen Willens] 103<sub>8</sub>: göttlichen freien Willens || 1094<sub>39</sub> gar nicht glauben,] 103<sub>17-18</sub>: in keinem andern Fall beführen,

1095<sub>2-3</sub> nicht anders ihren Ursprung von Gott erhalten haben;] 103<sub>21</sub>: von Gott erschaffen, || 1095<sub>5</sub> Diese] 103<sub>23</sub>: Dieser || 1095<sub>5</sub> dem] 103<sub>23</sub>: der || 1095<sub>7</sub> Höchsten] 103<sub>25</sub>: Entstehen der Dinge || 1095<sub>9</sub> Und das – sagen.] *fehlt in H* || 1095<sub>13</sub> extramundanen Wesens] 103<sub>31f.</sub>: Entis Extramundani || 1095<sub>15</sub> hiebei] 103<sub>34</sub>: hiebei nicht || 1095<sub>15-16</sub>: zu vermischen;] 103<sub>35f.</sub>: einzumischen || 1095<sub>33</sub> ist.] *in H dahinter kein Absatz*

1096<sub>19</sub> die Schöpfung kann nicht anders, als in einem Augenblicke] 104<sub>40-42</sub>: die Schöpfung kann nach §. 929 nicht anders als simultanea sein, d. i. in einem Augenblick || 1096<sub>25</sub> ausbilden.] *dahinter in H kein Absatz* || 1096<sub>35</sub> sind.] 105<sub>14</sub>: werden.

1097<sub>2-3</sub> wird. – (*Absatz*) Gott handelt] *dazwischen in H* 105<sub>22-31</sub>: Was der Autor §. 931. vorträgt sind bloße Schulsutilitäten. Daß die Wesen der Dinge nicht erschaffen sein sollen ist so zu verstehen, daß ihre innere Möglichkeit, worinn nach der Ontologie das Wesen gesetzt wird, nicht ein Objekt des göttlichen Willens, folglich auch nicht seiner Schöpferkraft sein könne. Eben so können auch die Negationen nicht besonders von Gott erschaffen worden sein, weil es bloße Einschränkungen oder Mängel der Wirklichkeit sind z. E. Unwissenheit, das Böse. (*Absatz*) §. 932. Gott handelt || 1097<sub>8</sub> Willen. – Daß diese Welt] 105<sub>36-38</sub>: Willen. (*Absatz*) §. 934 fängt der Autor die Betrachtung über das Objekt der Schöpfung, über die Welt an. Daß diese Welt, || 1097<sub>9-10</sub> folgendem Grunde.] 105<sub>40</sub>: folgenden Gründen: || 1097<sub>14</sub> Wesen möglich, das] 106<sub>1-2</sub>: Person möglich, die || 1097<sub>18</sub> Optimismus.] *in H dahinter kein Absatz* || 1097<sub>29</sub> Weltkreis] 106<sub>19</sub>: Erdkreis || 1097<sub>33</sub> schwer halten,] 106<sub>24</sub>: nicht schwer halten || 1097<sub>38</sub> Stechfliegen] 106<sub>30</sub>: Stechfliegen, Muskitos, || 1097<sub>39</sub> Pfützen] 106<sub>31</sub>: Sümpfe

1098<sub>11</sub> enthält.] 107<sub>2</sub>: enthielte. || 1098<sub>13-14</sub> bestätigt werden wird. Die Erfahrungen aus den Augen gesetzt;] 107<sub>4-5</sub> bestätigt wird. Wird diese Maxime aus den Augen gesetzt: || 1098<sub>17</sub> Ist nun] 107<sub>6</sub>: Ist denn || 1098<sub>18</sub> etwas] 107<sub>9</sub>: alles || 1098<sub>18</sub> edlern] 107<sub>10</sub>: weit edlern || 1098<sub>19</sub> der Welt,] 107<sub>10</sub>: derselben || 1098<sub>22</sub> organisirten] 107<sub>14</sub>: unorganisirten || 1098<sub>22</sub> und] *fehlt in H* || 1098<sub>23</sub> selbst um der Vernunft willen] 107<sub>15-16</sub>: um der Vernunft selbst willen || 1098<sub>26</sub> auf – auf] 107<sub>19</sub> u. 20: in ... in || 1098<sub>28</sub> Natur] 107<sub>21</sub>: Welt || 1098<sub>29</sub> solchen Welt] 107<sub>23</sub>: so vollkommenen Welt || 1098<sub>30-31</sub> seyn werde. – so stehet] 107<sub>25-30</sub>: sein werde. vielleicht ist dieses nicht gerade eine von den unzähligen Unvollkommenheiten, die eine bessere Welt zwar nicht haben würde, die jetzt existirende aber wirklich hat. So könnte man denken wenn es zweifelhaft wäre, ob das Weltganze unter allen Möglichkeiten das beste sei. Ist das aber: so steht || 1098<sub>39</sub> um] 107<sub>41</sub>: schon um

1099<sub>1</sub> Voraussetzung.] *dahinter Absatz in H* || 1099<sub>1</sub> Beste] 107<sub>43</sub>: Böse || 1099<sub>5</sub> Vom – Schöpfung.] 108<sub>3</sub>: *in H* 108<sub>3</sub> als *Überschrift* || 1099<sub>8</sub> subjektiven. Aber] 108<sub>7</sub>: subjektiven, oder || 1099<sub>9</sub> war in Gott

selbst,] 108<sub>8</sub>: in Gott selbst war, || 1099<sub>10</sub> bewog?] 108<sub>9</sub>: bewog. || 1099<sub>12</sub> Untersuchung.] *dahinter kein Absatz in H* || 1099<sub>14</sub> erschaffen wurde?] 108<sub>13</sub>: erwählt wurde? || 1099<sub>20</sub> aufgestellt] 108<sub>21</sub>: angenommen || 1099<sub>23</sub> dem Princip] 108<sub>24-25</sub>: einem Prinzip

1100<sub>2</sub> sich] 109<sub>4</sub>: sich selbst || 1100<sub>15</sub> Natur der Dinge mit der Würdigkeit] 109<sub>20-22</sub>: Natur der Dinge, wird durch die Zustimmung des Laufs der Dinge mit der Würdigkeit || 1100<sub>20</sub> und vice versa.] 109<sub>27</sub>: usw. || 1100<sub>26-27</sub> Weltvollkommenheit] 109<sub>28</sub>: Vollkommenheit

1101<sub>5</sub> denn noeh:] 110<sub>12</sub>: demnach || 1101<sub>27</sub> allerdings] 110<sub>37</sub>: allerdings noch || 1101<sub>31</sub> es] 110<sub>43</sub>: etwas || 1101<sub>34</sub> setzet.] *dahinter Absatz in H* || 1101<sub>37</sub> höchste] 111<sub>6</sub>: innigste

1102<sub>16-17</sub> Lobpreisungen] 111<sub>25-26</sub>: Lobpreisungen und Heuchelei || 1102<sub>20</sub> Gesetze und] *fehlt in H* || 1102<sub>24</sub> Wesens,] 111<sub>33</sub>: Geschöpfe || 1102<sub>24</sub> ausgeübt werden sollen, und daß dasselbe] *fehlt in H* || 1102<sub>32</sub> als Mittel] 111<sub>43</sub>: und Werkzeuge || 1102<sub>35</sub> nach] *fehlt in H* || 1102<sub>39</sub> vernünftige] 112<sub>6</sub>: unvernünftige || 1102<sub>39</sub> mögliche] 112<sub>7</sub>: nützliche

1103<sub>1</sub> Geschöpfe] *fehlt in H* || 1103<sub>1-2</sub> Zwecke selbst angesehen,] 112<sub>8-9</sub>: Zwecken; aber nicht als Zwecke selbst angesehen || 1103<sub>7</sub> die] *fehlt in H* || 1103<sub>8</sub> beziehen.] *dahinter Absatz in H* || 1103<sub>15</sub> Bruchstücke!] 112<sub>25-26</sub> Bruchstücke, wie sollte uns da nicht alles unordentlich erscheinen? || 1103<sub>27</sub> Anfang einer Sache das Ende] 112<sub>40-41</sub>: Anfang einer Sache eine Gränze von 2 Zeiträumen ist, nämlich das Ende || 1103<sub>33-34</sub> eine bloße Formbedingung, ein Phänomenon,] 113<sub>6</sub>: eine Bedingung des mundi phaenomenon,

1104<sub>2</sub> zusammengehören. Meine Vernunft] 113<sub>14-17</sub>: zusammengehören. Siehe Kants Critic in der Antithetie der reinen Vernunft. p. 428 und f. (*Absatz*) Meine Vernunft || 1104<sub>11</sub> sey,] *fehlt in H* || 1104<sub>15</sub> Substanz. In Gott] 113<sub>30-32</sub> Substanz. Demnach ist die Aktuation der Fortdauer der Substanzen eigentlich das, was wir unter der Conservation verstehen. In Gott] 1104<sub>15</sub> einiger ] 113<sub>32</sub>: einziger || 1104<sub>20</sub> und] 113<sub>39</sub>: oder || 1104<sub>27</sub> ganze] *fehlt in H* || 1104<sub>36</sub> meine] *fehlt in H*

1105<sub>3</sub> seyn.] *dahinter Absatz in H* || 1105<sub>18</sub> Concursus] 114<sub>42</sub>: §. 954. Concursus || 1105<sub>28</sub> sie] 115<sub>13</sub>: sie sich || 1105<sub>35</sub> Vermögen hervorbringen] 115<sub>24</sub>: Vermögen, die Wirkung hervorzubringen

1106<sub>2</sub> wirken. – Hier] 115<sub>32-35</sub>: wirken, denn sonst wären sie von ihm unabhängig, sondern werden vielmehr alle insgesamt von Gott



als der *caussa solitaria* allein erhalten. – Hier || 1106<sub>9</sub> erste] *fehlt in H* || 1106<sub>10</sub> hinreichend] 116<sub>3</sub>: complette || 1106<sub>12</sub> der Welt] 116<sub>6</sub>: in der Welt || 1106<sub>15</sub> wird] 116<sub>9</sub>: würde || 1106<sub>20</sub> Wunder selbst wirkte.] 116<sub>14</sub>: Wirkung selbst mitwirkte. – || 1106<sub>24</sub> einen] 116<sub>18</sub>: nicht einen || 1106<sub>32</sub> Willens] 116<sub>28</sub>: Wollens || 1106<sub>32</sub> ja] *fehlt in H* || 1106<sub>35</sub> wir] 116<sub>32</sub>: wir aber || 1106<sub>38</sub> Wirkungen] 116<sub>36-37</sub>: Mitwirkungen

1107<sub>3-4</sub> verbunden; ja] 116<sub>41</sub>: verbunden, §. 955–57. Ja || 1107<sub>12</sub> einer Welt,] 117<sub>1</sub>: in der Welt, || 1107<sub>32</sub> der Autor thut,] 117<sub>24</sub>: der Autor §. 951. thut, || 1107<sub>39</sub> in] 117<sub>32</sub>: an

1108<sub>2</sub> man sage:] 117<sub>34</sub>: Setzet || 1108<sub>2</sub> in] *fehlt in H* || 1108<sub>3</sub> weder – von ihm.] 117<sub>35-37</sub>: ganz in b; aber setzet es sei zu gleicher Zeit in a und a in b: so ist es weder in a noch in b ganz, sondern in jedem ist nur ein Theil von ihm. (*Zeichnung r. am Rande!*) || 1108<sub>4</sub> in] 117<sub>38</sub>: an || 1108<sub>24</sub> Wirkungen erhalten.] 118<sub>14</sub>: afficirt werden. || 1108<sub>27</sub> Impossibilität] 118<sub>18</sub>: Impossibilität || 1108<sub>34</sub> Dinge unter sich ist,] 118<sub>27</sub>: Dinge in demselben unter sich ist, || 1108<sub>38</sub> Raum] 118<sub>32</sub>: Raum dennoch

1109<sub>2</sub> selbst,] 118<sub>36</sub>: selbst so wohl, || 1109<sub>6</sub> solches] 118<sub>41</sub> solches selbst || 1109<sub>7</sub> wirke.] 118<sub>43</sub>: in ihn wirke! || 1109<sub>10</sub> meines] 118<sub>45</sub>: eines || 1109<sub>15</sub> Wenn] 119<sub>5</sub>: §. 958–962. Wenn || 1109<sub>21</sub> Unterhaltung] 119<sub>13</sub>: Erhaltung || 1109<sub>22</sub> coordinirt sind, weil] 119<sub>14</sub>: coordinirt, sondern subordinirt sind, weil || 1109<sub>28</sub> denken lassen,] 119<sub>22-23</sub>: angeben lassen, || 1109<sub>30</sub> eine *causa*] 119<sub>25</sub>: die *causa* || 1109<sub>34</sub> der Regel] 119<sub>30</sub> den Regeln

1110<sub>3</sub> läßt!] *dahinter kein Absatz in H* || 1110<sub>14</sub> Die Vorsehung] 120<sub>4</sub>: §. 963. Die Vorsehung || 1110<sub>21</sub> gemäß.] *in H dahinter Absatz* || 1110<sub>22</sub> trüglich] 120<sub>14</sub>: freilich

1111<sub>5</sub> deren Wohlseyn] 120<sub>41</sub>: ihre Wohlfahrt. || 1111<sub>11</sub> möglich ist.] *dahinter Absatz in H* || 1111<sub>15</sub> Allweiseste,] 121<sub>8</sub>: Allweise || 1111<sub>26-27</sub> discursiv ist. Es ist daher] 121<sub>21-28</sub>: diskursiv ist. Ihm ist es daher einerlei, ob er die Geschlechter bloß oder alle Individua kennt, ja es wird auf die Art unmöglich sein, sich vorzustellen, daß Gott ohne auf alle einzelne Dinge Rücksicht zu nehmen, nur allein für die Genera sorgen sollte. Da er alles a priori erkennt: so kann er nicht die Genera der Geschöpfe erkennen, ohne eo ipsi alle Individua zugleich zu übersehen. Es ist daher

1112<sub>24</sub> Die Wunder sind entweder von Gott] 122<sub>24-25</sub>: Die Wunder sind entweder praestabilita oder historica d. h. entweder von Gott

1113<sub>8</sub> befördert. –] *dahinter kein Absatz in H* || 1113<sub>14</sub> steht. – Die Möglichkeit,] 123<sub>12–14</sub>: steht. Davon handelt §. 964–970. Die Receptivitaet oder die Möglichkeit || 1113<sub>26</sub> er] 123<sub>26</sub>: es || 1113<sub>34</sub> 3) Von Gott, als dem Weltbeherrscher.] *fehlt in H* || 1113<sub>35</sub> Gott] 123<sub>33</sub>: §. 974. Gott

1114<sub>1</sub> sehen.] 123<sub>36</sub>: wissen. || 1114<sub>12–13</sub> auszuführen. (*Absatz*) Wenn Gott] 124<sub>3–10</sub>: auszuführen; aber wir sind nicht darauf angewiesen, diese Werkzeuge selbst als etwas Erhebliches und Verehrungswürdiges anzusehen, sondern ihm allein, in dessen Hand sie sind, dankbar zu sein. Denn alle Geschöpfe, mögen sie untereinander auf noch so sehr verschiedenen Stufen der Vortrefflichkeit und Würde stehen, sind dennoch, vor Gott gehalten, sich alle gleich. In Rücksicht auf diesen Abstand verschwindet alles Maaß. Wenn Gott || 1114<sub>22–23</sub> denselben nachforschen;] 124<sub>22</sub>: hinter denselben forsehen: || 1114<sub>27</sub> Nur] 124<sub>27</sub>: Nun || 1114<sub>37</sub> das Allgemeine] 124<sub>38</sub>: dem allgemeinen

1115<sub>1</sub> ein Ganzes] 124<sub>42</sub>: ganz || 1115<sub>6</sub> wenn wir von] 124<sub>46</sub>: wenn wir gleichfalls von || 1115<sub>14</sub> Was der Autor von den] 125<sub>8</sub>: Was der Autor §. 976–981 von den || 1115<sub>16</sub> unsern Begriff] 125<sub>10</sub>: unsre Begriffe

1116<sub>1–2</sub> (denn – Naturdinge);] *in H* 125<sub>36–37</sub> *Kommata statt Klammern* || 1116<sub>8</sub> auf die Art] 125<sub>43</sub>: so || 1116<sub>10</sub> denn die] 125<sub>45</sub>: diese || 1116<sub>33</sub> verirre!] 126<sub>24f.</sub>: verwirren? (Siehe die Lehre vom göttlichen Zweck in der transzendentalen Theologie.) *kein Absatz* || 1116<sub>35</sub> bestimmen, ob] 126<sub>26f.</sub>: veranlassen. Ob || 1116<sub>38</sub> Ecken] 126<sub>31</sub>: Seiten

1117<sub>5</sub> Erkenntniß] 126<sub>36</sub>: Kenntnis || 1117<sub>10</sub> **Vierter Abschnitt.**] *fehlt in H* || 1117<sub>12</sub> dictam dureh] 126<sub>42</sub>: dictam §. 982. durch || 1117<sub>25</sub> Offenbahrung Gottes sey, und mir] 127<sub>11f.</sub>: Offenbarung, es sei durch Werke oder durch Worte, auch eine wahre Offenbarung Gottes sei, und mir || 1117<sub>27</sub> Vernunft] 127<sub>14</sub>: Vernunft selbst || 1117<sub>29</sub> mehrere Wesen] 127<sub>16</sub>: mehrere wichtige Wesen ||

1118<sub>6</sub> Gewiß] *fehlt in H* || 1118<sub>8–9</sub> abergläubischen ceremoniellen] *fehlt in H* || 1118<sub>13</sub> der naeh] 127<sub>35</sub>: der selbst nach || 1118<sub>31–32</sub> Vernunfttheologie haben.] 128<sub>9f.</sub>: Vernunfttheologie nötig haben. || 1118<sub>35</sub> nicht] 128<sub>14</sub>: hier nicht

1119<sub>2</sub> nachzuforschen. Eine wörtliche] 128<sub>21–24</sub>: nachzuforsehen, wenn sie gleich nicht eher die Mängel und Schwächen der Vernunft in Absicht auf die Erkenntnis Gottes ergänzen kann, als bis diese selbst von ihm, so viel ihr möglich war, erkannt hat. – Eine revelatio

oralis || 1119<sub>13</sub> Es giebt] 128<sub>36</sub>: §. 993. Es gibt || 1119<sub>16</sub> einer] 128<sub>40</sub>:  
 aller || 1119<sub>18</sub> von ihm] *fehlt in H* || 1119<sub>19</sub> erfahre. Es ist] 129<sub>1</sub>: er-  
 fahren und andern meine Erfahrung mittheilen kann. Es ist || 1119<sub>27</sub>  
 kann.] *in H dahinter kein Absatz* || 1119<sub>32</sub> halten,] 129<sub>15</sub>: erkennen, ||  
 1119<sub>37</sub> Vernunft nach ihrer Nothwendigkeit] 129<sub>19-20</sub>: Vernunft nim-  
 mermehr erkennen, ja vielleicht auch ihre Nothwendigkeit

1120<sub>6</sub> Quod] 129<sub>28</sub>: Quid || 1120<sub>6</sub> uns unser] 129<sub>29</sub>: uns hiebei  
 unsre || 1120<sub>13</sub> Geheimnisse] 129<sub>36</sub>: §. 996. Geheimnisse || 1120<sub>35</sub>  
 die Güte] 130<sub>15</sub>: seine Güte

1122<sub>1</sub> Anhang] *fehlt in H* || 1122<sub>8</sub> Vernunfttheologie] 130<sub>35</sub>: Ge-  
 schichte der Vernunft-Theologie || 1122<sub>16</sub> irrten.] 131<sub>4f.</sub>: irrten sich.  
*(dahinter Absatz)* || 1122<sub>24-25</sub> zu machen. – das Recht,] 131<sub>15-17</sub>: zu  
 machen. Aber auch selbst bei aller der menschlichen Vernunft mög-  
 lichen Erkenntnis von Gott, hat sie bei weitem noch nicht das Recht, ||  
 1122<sub>33</sub> Verhältniß zu Gott] 131<sub>25</sub>: Verhältniß mit Gott

1123<sub>9</sub> von Gott] *fehlt in H* || 1123<sub>16</sub> hielten] 132<sub>1</sub>: hatten || 1123<sub>17</sub>  
 wahre] *fehlt in H* || 1123<sub>17-18</sub> oder wobei – gegründet,] 132<sub>3f.</sub>: oder  
 auf die Schönheit und Größe der Tugend, oder auf bloßes Gefühl ge-  
 gründet, || 1123<sub>28</sub> Naturbegriffen] 132<sub>15</sub>: Naturbegriffen von Gott ||  
 1123<sub>32</sub> nicht] *fehlt in H*

1124<sub>13</sub> oder vielmehr den abscheulichsten Polytheismus] *fehlt in*  
*H* || 1124<sub>27</sub> Künste,] 133<sub>11</sub>: Kenntnisse || 1124<sub>29</sub> Habsucht] 133<sub>13</sub>:  
 Herrschaft || 1124<sub>30</sub> Geschichtsschreiber] 133<sub>15</sub>: Schriftsteller || 1124<sub>34</sub>  
 hätten.] 133<sub>18</sub>: haben.

1125<sub>10</sub> gewiß] *fehlt in H* || 1125<sub>18</sub> waren.] *dahinter kein Absatz in*  
*H* || 1125<sub>28</sub> Vorstellung] 134<sub>8</sub>: Idee,

1126<sub>28-29</sub> göttliche] 135<sub>11</sub>: höchste





# Anhang



## Abkürzungen

(Ergänzungen zu XXIX 1, 1)

|                             |  |
|-----------------------------|--|
| Ad                          | Adickes  |
| Arnoldt V 2                 | Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften Bd V, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil II, Berlin 1909  |
| Arnoldt Briefe              | Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften, Nachlaß Bd. IV. Auswahl aus Arnoldts Briefen. Berlin 1911  |
| Baeumler                    | Alfred Baeumler, Kants Kritik der Urteilkraft. Ihre Geschichte und Systematik. I. Band, Halle 1923, Darmstadt 1967   |
| Beiträge                    | Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, ed. I. Heidemann und W. Ritzel (Festschrift für G. Lehmann)   |
| Bohatec                     | Siehe XXVII 1032   |
| Borries                     | Siehe XXVII 1032   |
| Descartes,<br>Principes     | Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Principes Traduction Française IX-2 Nouvelle Présentation ... Paris 1964                            |
| Dessoir                     | Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie Erster Band. Von Leibniz bis Kant. Berlin 1894   |
| Eucken                      | Rudolf Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1906   |
| Franke                      | Ursula Franke, Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten (Studia Leibnitiana Supplementa IX) Wiesbaden 1972 |
| v. Glasenapp                | Helmuth v. Glasenapp, Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen (Main) 1954  |
| Guhrauer I, II              | Gottfried Wilhelm Leibniz, Deutsche Schriften. Herausgegeben von G. E. Guhrauer I, II. Berlin 1838, 1840; Nachdruck Hildesheim 1966                                  |
| Heimsoeth,<br>Studien I, II | Heinz Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants. KSt Erg 71 Köln 1956, II KSt Erg 100, Köln 1970   |
| Heimsoeth,<br>Dialektik     | Heinz Heimsoeth, Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1966 (4 Teile)   |
| He                          | Heinze   |

- Heinze Max Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894
- Jäger Michael Jäger, Kommentierende Einführung in Baumgartens „Aesthetica“. Hildesheim 1980
- Kästner A. G. Kästner, Geschichte der Mathematik, Bd. I–IV, Göttingen 1796–1800 (Bd. IV 1800)
- KSt Kant-Studien
- K St Erg Kant-Studien Ergänzungsheft
- Laßwitz I, II Kurd Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Hamburg und Leipzig 1890
- Leibniz E Gottfried Wilhelm Leibniz, Opera Philosophica, Aalen 1974 (Erdmann/Vollbrecht)
- Lehmann I Gerhard Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969
- Lehmann II Gerhard Lehmann, Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1980
- Menzer Paul Menzer, Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924
- Mendelssohn Moses Mendelssohn, Schriften zur Philosophie und Ästhetik III 1, bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauß. Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1972
- Riemann Albert Riemann, Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens. Halle 1928. Repr. Tübingen 1973. Darin Baumgarten, Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus nebst Übersetzung
- v. Schön Metaphysik von Schön: Ontologie, Bd. XXVIII 461–524
- Schultheß Peter Schultheß, Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants. Berlin 1981 (KSt Erg. 113)
- Spazier Karl Spazier, Antiphädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele in Briefen (1783), Berlin 1961
- Stieler Georg Stieler, Nikolaus Malebranche, Stuttgart 1928
- Starko I Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, Leipzig 1831 (Pseudonym für Bergk)
- Voltaire Dictionnaire philosophique, in: Oeuvres Complètes, Paris 1879 (Reprint 1967), Tom. 17–20
- Wolff, Christian Freyherr von, Gesammelte Werke, 2. Abteilung, Lat. Schriften Bd. 3 (Hrsg.: Jean Ecole), Hildesheim 1962
- Wundt, Max Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945



## Einleitung

Dieser Band der Vorlesungen Kants gehört zu den Kleineren Vorlesungen und Ergänzungen; und zwar als zweiter Teilband. Wenn er trotzdem nicht als Schlußband bezeichnet wird, so deshalb, weil mit Sicherheit und in absehbarer Zeit damit zu rechnen ist, daß neues Material auftaucht — wenigstens zu den noch nicht aufgearbeiteten Bänden (Physische Geographie, Anthropologie). — Für mich selbst ist es der Abschlußband, und ich kann froh sein, daß ich, bei so viel Schwierigkeiten und Widerständen, damit fertig wurde.

Immerhin, die vorliegenden Texte gehören zusammen, passen zu einander und setzen den Metaphysikband fort (XXVIII). Alle drei Nachschriften gehören zur Metaphysik bzw. Rationaltheologie: die 1981 in Bad Homburg v. d. Höhe (Stadtarchiv) entdeckte, 1785 von E. L. Magath abgeschriebene, vollständige Vernunft-Theologie (Schönschrift), die Metaphysik Mrongovius aus dem Danziger Nachlaß (jetzt Bibliotheka Gdańska Polskiej Akademii Nauk), und die Metaphysik Arnoldt-K<sub>3</sub>, die wohl wie die Vorlesung über die Metaphysik der Sitten in XXVII 2,1 von Vigilantius stammt. Da Mrongovius alle Hauptvorlesungen Kants gewissenhaft mitgehört hat, sogar die Physik, ist sein Nachlaß umfangreich und ergiebig.<sup>1</sup> In seiner Ethikvorlesung (1924) hatte P. Menzer die Moralphilosophie von Mrongovius mitbenutzt; da er aber keine Angaben über den Anteil der einzelnen Stücke (Brauer, Kutzner, Mrongovius) macht (vgl. Menzer 324), mußten wir die praktische Philosophie Collins einsetzen<sup>2</sup>.

Die Handschrift mit der alten, z.T. überklebten Signatur: VI. 42. (Stempel), und der polnischen Signatur: Ms. 2214 – Komplet, wird auf dem Titelblatt als Nachschrift vom 4. Februar 1783 bezeichnet. Ein Schlußvermerk ist nicht vorhanden. Es kann sich nur um die

---

<sup>1</sup> Der Metaphysik vorgelagert ist ein schwer zu entzifferndes Fragment, das auf dreiviertel Seite vom Pferde, seinem Nutzen und seinen Tugenden handelt und zur Physischen Geographie gehört. Die Handschrift ist groß und plump und hat keine Ähnlichkeit mit der von Mrongovius.

<sup>2</sup> Vgl. XXVII 2,2 S. 1050.

Metaphysik 1782/3 handeln (Arnoldt 265), zu der noch ein Repetitorium gehörte. Kant pflegte im Februar Schluß zu machen, anstatt, wie angekündigt, am 15. April. Das Manuskript, das in mehrfacher Hinsicht unvollständig (fragmentarisch) ist, umfaßt 239 von uns durchgezählte Einzelseiten (Folio). Es ist von Mrongovius selbst geschrieben<sup>3</sup> — jedenfalls nicht von einem Schreiber, wie Menzer von der Moralphilosophie angibt<sup>4</sup>. Die Schrift, schwer leserlich, mit vielen Abkürzungen, ist zuerst schlecht und weitmaschig, später enger und gleichmäßiger. Der Satzspiegel ist dann so glatt, daß der Eindruck einer schnellen Abschrift, keiner mühsamen Mitschrift, entsteht. Die Änderung des Schriftcharakters erfolgt auf S. 48 des Textes (773). Inwieweit das Manuskript fragmentarisch ist, läßt sich schwer sagen, da die Handschrift nicht nur im Text mehrfach Lücken hat, z. B. an der eben genannten Stelle, sondern S. 920 abbricht und 921 ohne Zusammenhang neu einsetzt. Wir haben diese bis zum Schluß gehende Fortsetzung als: *Aus einer anderen Fassung* bezeichnet, wofür wir auch Zweitfassung sagen können. Auch zur Moralphilosophie (XXVII 1395–1581) gibt es ja (XXIX 595–642) eine zweite Fassung.

Diese andere Fassung tritt ohne Zäsur auf; mit den Worten: *Kaestner gab dies auf* beginnt eine neue Seite. Die vorige Seite endete mit: *Ende der Psychologie*. Ebenso ungewöhnlich ist der Schluß des Fragmentes mit der Überschrift: *Geschichte der Metaphysic*, auf die nichts weiter folgt. Im Haupttext gibt es eine Geschichte der Metaphysik (757–765), auf die sich der Titel nicht beziehen läßt. Inhaltlich gehört das Fragment zur Kosmologie, was sich aus den Einteilungsüberschriften (S. 927, 931, 936) ergibt, aber auch diese Stücke passen nicht zu denen der Kosmologie des Haupttextes. Ist dies unter den angegebenen Voraussetzungen nicht weiter problematisch, so beginnen die — wenigstens formalen — Schwierigkeiten bei der Paginierung. Wir gehen kurz darauf ein, da es auch für andere Handschriften gilt, z. B. für K<sub>3</sub>.

Die durchgehende Paginierung nach Einzelseiten wird bei Folioblättern nach Doppelseiten angegeben; so auch hier. Die Foliozählung stimmt. Sie ist aber nicht richtig. D. h. sie ist hinterher vorgenommen worden. Bei einem Umfang von 126 Doppelseiten würden

<sup>3</sup> Mrongovius' — wohl Mongrov, latinisiert — Matrikel gibt Menzer 325 mit: 21 März 1781 Christoph Coelestin Hohenstein Boruss. an.

<sup>4</sup> Vgl. XXVII 1395–1581 und Menzer 325.

sich 252 Einzelseiten ergeben; es sind aber nur 239. Die Differenz ist das Verlorengegangene. Daß es bei der Zählung noch weitere Anomalien gibt, zeigt die Einzelseite 14 (zur Einteilung bei Wolff). Sie trägt am linken Rand oben Nr. 17 als Doppelseite, die darauf folgende Nr. 10 ebenfalls als Doppelseite, durchstrichen Nr. 18. Dann geht es weiter mit Nr. 7, durchstrichen 17, undurchstrichen 13, undurchstrichen (aber verbessert) 8, durchstrichen 14 usw., während bei Seite 19 der Anschluß erreicht zu sein scheint, was sich dann aber als Irrtum erweist. Wohlgemerkt, es sind anschließende Foliobezeichnungen für Einzelblätter, auf denen der Text richtig folgt. Sie müssen also nachträglich von mehreren Benutzern falsch beziffert sein. Einer von ihnen muß die Schlußseiten des Manuskriptes 237–239 in den Ecken mit 18, 19, 20 beziffert, mithin auf den früheren Text bezogen haben: Und dies ist genau der „Haupttext“: *Metaphysik ist die größte Cultur der menschlichen Vernunft* (755<sub>34</sub>), der im Schlußsatz der „anderen Fassung“ (940) etwas verändert wiederkehrt: *sie ist die größte Cultur des menschlichen Verstandes*.

Es ist zumeist nicht verwunderlich, wenn die Bezifferungen am Ende stimmen, weil sie meist zuletzt, bzw. zuletzt noch einmal, vorgenommen werden. Der Fall eines gut erhaltenen und richtig durchgezählten Manuskriptes (wie bei Magath) ist eine Seltenheit. Aber auch wenn das Manuskript richtig paginiert ist und „komplett“ erscheint (wie bei Arnoldt) kann mehr als die Hälfte fehlen, weil sie entnommen ist.

Zu den Verbesserungen, — über die generell wenig zu sagen ist — gehören die vom Text abgesetzten Zusätze. Unter ihnen sind auffällig solche, die sich als Randzusätze über mehrere Seiten erstrecken. Z. B. gleich im Anfang Opg. 37, 38, 39. Der Haupttext in blaßbrauner, vergilbter, kaum leserlicher und daher von Mrongovius mit Tinte nachgezeichneter Handschrift, wetteifert hier gleichsam mit dem Randtext, dessen Schrift kräftiger, aber so klein ist, daß er deswegen wieder schwer lesbar ist. Vor allem: er fängt dort an (Opg. 37, 1. Rand), wo er aufhören soll (Zeichen!), — bei uns S. 767<sub>8</sub>. Am Schluß der Seite 768, wo es heißt: *Der Begriff von Grund und Ursache und von Gott gehört in die transcendental Philosophie, iener ist aber immanent*, findet sich die Bemerkung: vide supra x, die sich auf 767<sub>8</sub> bezieht. Es wäre überlegenswert, ob dieser Text — wie auch ähnliche, anders gelagerte Zusätze — Kants Repetitorium entstammt, das Mrongovius sicherlich mitgehört hat. Weiter unten, Opg. 114f. (S. 822), beim

Existenzbegriff, ist eine Lücke; die Fortsetzung handelt von der Einheit der Substanz und dem Problem der Grundkraft. Hier hört der Text auf der Seite auf; aber mit einer Zeichensetzung, die auf das Folgende hinweist. Diese ist sozusagen eingeplant. Es folgt jedoch eine Leerseite mit der sinnigen Bemerkung, (in anderer Handschrift): *Hier fehlt sehr viel.* — Im Gegensatz hierzu ist die letzte Bruchstelle (S. 937) äußerlich überhaupt nicht erkennbar, weil eine Seite abschließt und die nächste ohne Spatium folgt.

Vorher war die Rede von der besten Welt (Baumgarten § 436), nachher vom Nutzen der Metaphysik in logischer Hinsicht<sup>5</sup>. Daß dies zur Einleitung (Prolegomena) gehört, liegt auf der Hand, doch findet sich das Kapitel vom Nutzen der Metaphysik (766f.) nicht, wie sonst, nach der Geschichte der Metaphysik, sondern vor ihr, beschränkt sich aber auf ein paar Zeilen, und der Hinweis auf Baumgarten § 209 (Veränderung) gehört schon wie derjenige auf Substanz und Akzidenz (§ 191) zu den ontologischen Grundbegriffen.

Dafür wird der ontologische Exkurs 773<sub>9</sub> abgebrochen und es folgen jetzt erst auf S. 773–784 die weiteren Ausführungen über den Nutzen der Metaphysik. Wenn man so will. Denn es ist noch von manchem die Rede, bis das Ende der Prolegomena und der Anfang der Ontologie angezeigt werden. Zwei Bemerkungen sind dabei von Interesse: der Selbsthinweis Kants auf die erste Auflage der Kritik, und die Akkommodation an die dogmatische Methode, nicht zum Zwecke der Darstellung (pädagogisch) sondern der Begriffszergliederung (analytisch). Mit den ontologischen Prädikaten Baumgarten-Wolffs, die Mrongovius behandelt, (Grund/Folge 806, Möglichkeit/Unmöglichkeit 811, Zureichendes/Unzureichendes 817, Existenz 821, Einfach/Zusammengesetzt 825, Raum/Zeit 829, Endlich/Unendlich 834, Übereinstimmung/Verschiedenheit 838 (Prädikate der Verknüpfung), Ursache/Verursachtes 843, Materie/Form 847), sind die analogen Stellen bei Volekmann und v. Schön vergleichbar. Beide stammen aus der gleichen Zeit. Volekmann bezieht die Theologia rationalis und die Transzendente Theologie ein. Bei aller Vollständigkeit endet Mrongovius doch mit der Psychologie bzw. mit dem psychophysischen Zusammenhang<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> 2. *Logisch* lies: *zweifach: logisch* (mit XXVIII 380<sub>14</sub>)

<sup>6</sup> Siehe F. Nierhaus, *Das Problem des psychophysischen Kommerziums in der Entwicklung der Kantischen Philosophie*, Köln 1962. Hier wird sehr



*Sind Substanzen*, heißt es 868ff. gegen Baumgarten, *in commercio*, so sind sie voneinander abhängig, mithin zufällig und *causatum alterius*. Es können aber nicht viele *entia originalia* die Ursache der Welt und ihres *commercii* sein. — Dieser Position, Raum und Zeit zum Kitt der Welt zu machen, entspricht nicht die andere, daß die Seele mit dem Tode anfängt, die Dinge anders anzuschauen, als sie es in der Verknüpfung mit dem Leibe gewohnt gewesen ist (912). Zur Psychophysik gehört der intersubstantielle Zusammenhang; zur Immortalität gehört der mögliche Standort in der intelligiblen Welt. *Es fängt die Seele sodann an, die Dinge anders anzuschauen, als sie es in der Verknüpfung mit dem Leibe gewohnt gewesen ist. Schon itzt finden wir uns in der Intelligiblen Welt, ...* (919<sub>28-31</sub>). Die 3. Position, die Welt auf ein Lebensprinzip (Urquell) zurückzuführen, lehnt Kant meistens<sup>7</sup> ab, weil er sie für spinozistisch hält.

Doch sehen wir noch weiter, ob die „andere Fassung“ einzubauen ist, bzw. wohin sie der Sache nach gehört.

Wir stehen auf Seite 921, also zu Beginn der „anderen Fassung“, bei dem Kontinuitätsgesetz und erörtern das Problem des Übergangs (transzendere), wobei wir — gleichsam als Leitfossil — auf den Satz stoßen: *In mundo non datur hiatus* (922<sub>12</sub>), dem sich auf der nächsten Seite beigesellt: *In mundo non datur casus*. Dies sind zwei Sätze aus dem Kapitel *Vom Schicksal und Zufall*, deren vorhergehender lautet: *omnia phaenomena non existunt per fatum* wie es in L<sub>1</sub> heißt<sup>8</sup> (XXVIII 199<sub>16</sub>ff.). Auch bei Mrongovius wird das fatum gebracht, aber als Nr. IV (925<sub>35</sub>f.). Daß blinde Notwendigkeit als Schicksal, blindes Ungefähr als Zufall abzulehnen sind, wird an beiden Stellen analog formuliert. Das *lex continui*, zu Beginn unseres Fragmentes, folgt in L<sub>1</sub> nach der vorigen Überschrift unter dem Titel: *De saltu et lege continuitatis* (XXVIII 200) als Problem des Übergangs. Auch die weiteren Ausführungen von L<sub>1</sub> ähneln — abgesehen von ihrer größeren Ausführlichkeit — thematisch und inhaltlich denen unserer „anderen Fassung“. Aber von wörtlicher Übereinstimmung kann keine Rede sein. Dagegen finden sich solche in der Kosmologie Pölitz — soweit

---

viel auf Pölitz' „Kompilation“ eingegangen, aber nicht auf Erdmanns Untersuchungen 1883/4 oder Heinze 1894. — Vgl. 1026 f. (K<sub>3</sub>).

<sup>7</sup> Siehe jedoch E zu 843<sub>2</sub> u. ö.

<sup>8</sup> Über die Handschriften L<sub>1</sub>/L<sub>2</sub> — Heinze und seine Auszüge bzw. Vorlagen — siehe XXVIII 1346. In Vorlesungen 1894 beschreibt Heinze S. 6 (486) das ältere Heft, „das ich L<sub>1</sub> nennen will ...“. L bedeutet die Abkürzung für Leipzig.

man sich auf die Bearbeitung verlassen kann. Man sehe z. B. die Stelle vom Egoismus: *Der Egoismus ist, wenn iemand behauptet, es sei außer ihm nichts vorhanden* (927<sub>13</sub>); *Der da behauptet, daß außer ihm kein Wesen existire, ist ein Egoist* (XXVIII 206<sub>12f.</sub>). Oder gleich eingangs die Stelle: *Daher sagt auch Newton, (921<sub>6ff.</sub>); kein Lichtstrahl verändert seine Richtung plötzlich (welches Newton dargethan)* (XXVIII 204<sub>9</sub>). Oder das Zitat 922<sub>4</sub>: *Voltaire spottet hierüber . . .* (XXVIII 1391): Voltaire sagt: *die Menschen mögen sich gern solche Reihe vorstellen.* — Ob die Erklärung der Auflösung von Kreide durch Essig (935<sub>29f.</sub>) der des Krebssteins durch Citronensäure (XXVIII 210<sub>10f.</sub>) entspricht bzw. von Pölitz eingesetzt ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Psychologie, mit der der Haupttext endet, ohne ergänzt zu werden, beginnt nach Erörterung der Wunder S. 875 mit einer viel zu kurzen „Einleitung“, der dann zuerst die empirische, sodann (S. 903) die rationale Psychologie folgt, die mit der Unsterblichkeit (920) abschließt. Die Schwierigkeit, bei der Frage nach dem Dasein der Seele von der empirischen Psychologie ausgehen zu müssen, mithin in ihr eine *kurze Anthropologie* vorzutragen (877), und zugleich zu sagen, der innere Sinn beruhe auf unserer eigenen Erfahrung, *die keiner leugnen kann*, tritt bei Mrongovius ebenso auf wie in L<sub>1</sub>. Aber die Worte sind andere: der Pölitz-Du Prelschen Psychologie<sup>9</sup> liegt ein anderer, früherer Text zugrunde als der von Mrongovius.

Noch hinzuweisen wäre auf Textbesonderheiten, die zwar nicht so gleich regelmäßig hervortreten, dann aber zur Regelmäßigkeit werden: die Verklammerungen. Als Beispiel diene 835f. Hier folgt eine Klammer auf 835<sub>27</sub> (*Infiniit sagt nicht — Einschränkung der Omnitudo*), die selbst noch eine Parenthese enthält, unmittelbar, d. h. ohne Zwischenräume: (*Der Begriff des infiniten betrifft nur — illimitatum*). Unmittelbar darauf schließt eine weitere Klammer an: (*Bei den Noumenis ist ein Maximum — wäre es anders*), S. 837<sub>2</sub>. Und dasselbe wiederholt sich, ebenfalls durch eine, diesmal längere, Parenthese unterbrochen, S. 837<sub>2</sub> (*Der Begriff bis 837<sub>14</sub>: wenn man so definitionen schnitzelt, kann man beweisen, was man will*). Bis zur Kosmologie (848) treten diese Anomalien, die keine sind, sondern zur Textstruktur gehören, häufig auf, auch bei veränderter Handschrift. Was auch immer diese

<sup>9</sup> Vgl. Carl Du Prel, *Kants Vortlesungen über Psychologie, mit Einteitung: Kants mystische Weltanschauung*, 2. Aufl. Leipzig 1889. Du Prel hält seine mystischen Erfahrungen für „empirische“ im Sinne Kants. Vgl. XXVIII 1347f.

Stellen sachlich enthalten, Verbesserungen von Durchstreichungen sind es nicht, in den Text aufgenommene Randzusätze auch nicht, Erläuterungen auf alle Fälle. Aber daß Kant Folioseiten nur mit „Erläuterungen“ diktiert hätte, ist doch sehr unwahrscheinlich, selbst wenn wir an das Repetitorium denken. Zu Mrongovius' Schreibweise gehören sie — wenn nicht in dieser, dann in anderer Form, z. B. als Gedankenstriche (Moral II, Danziger Physik). Aber das läßt sich kaum näher erkunden. — Jedenfalls ist die Metaphysik Mrongovius eine z. T. fragmentarische Abschrift eines Kollegs von Kant, die möglicherweise aus einer Mitschrift von Mrongovius selbst hervorgegangen ist, mit anderen Abschriften verglichen, mehrfach benutzt und verbessert ist. Zu einem Fazit des Bisherigen gehört jedoch der Vergleich mit der zweiten, späteren Metaphysikvorlesung K<sub>3</sub>.

Hier liegen die Verhältnisse ungleich verwickelter und — was bei Mrongovius wegfällt — sie besitzt eine Geschichte, die sich an den Namen E. Arnoldts knüpft. Dieser hat das dritte Königsberger Manuskript (K<sub>3</sub>) in Bruchstücken veröffentlicht (XXVIII 817–834). War Mrongovius ein bescheidener Kantvervielfältiger, so gehört Arnoldt zu den Koryphäen der Kantphilologie, ja sogar der Philosophie des 19. Jahrhunderts, dem seine Freunde — vornehmlich Otto Schöndörffer — ein Denkmal gesetzt haben in Gestalt seiner „Gesammelten Schriften“ (6 Bände) nebst Nachlaß (4 Bände, einschließlich der Briefe 1911). Das waren größtenteils Aufsätze aus der von Rudolf Reicke herausgegebenen Altpreußischen Monatsschrift in Königsberg. Es wäre nicht nötig gewesen, hat aber seine Gründe. Bd. IV und V dieser Gesammelten Schriften nämlich enthalten *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung* (1908, 1909), die für die Kantforschung unentbehrlich sind, weil sie nach Fakultäts- und Senatsakten die möglichst vollständigen Daten der Vorlesungen Kants aufzählen. Unter Assistenz von Schöndörffer<sup>10</sup>, der die Angaben nachprüfte und ergänzte.

Alles andere, insbesondere die Versuche der Gesamtedition K<sub>3</sub> durch Arnoldt — eigentlich ein Familienunternehmen — setzt biographische Daten voraus.

Emil Arnoldt wurde als Professorensohn am 6. Februar 1828 in Plibischken/Insterburg (Ostpreußen) geboren. Er studierte ab 1845 in Königsberg Geschichte und Philosophie bei Rosenkranz, Schubert u. a., fühlte sich aber besonders zu Julius Rupp hingezogen. Rupp

<sup>10</sup> Vgl. seine Arnoldt-Rede, Briefe 1 ff.



(1809–1884)<sup>11</sup> vertrat als Divisionspfarrer einen freien Protestantismus, wurde aus seinem Amte entlassen und gründete 1846 eine freie Gemeinde. In Rupps Ostpreußischem Volksboten erschien Arnoldts erster Aufsatz, der ihm vier Wochen Gefängnis einbrachte. Hernach versuchte man, ihn aus Königsberg loszuwerden, und er wurde 1852 ausgewiesen<sup>12</sup>.

Doeh war das nicht das erste Rencontre mit dem Gericht. Am 7. Februar 1849 erschien von ihm ein Zeitungsinserat, in welchem ein Vorfall, der seinen Bruder Gustav betraf, ergötzlich beschrieben worden war. Dieser war auf der Wache unrasiert angetroffen: Weshalb haben Sie sich nicht rasiert? Weil ich es nicht für nötig gehalten habe . . . Rasieren Sie sich nicht, wenn Sie in Gesellschaft gehen? Wenn ich es für nötig halte . . . In dem Prozeß danach verteidigte sich Arnoldt selbst so geschickt, daß er unter dem Jubel der Studenten freigesprochen wurde<sup>13</sup>.

Eine andere Leitlinie — fast könnte man sagen: die Lebenslinie — Arnoldts tritt hervor anläßlich seines Streites mit Benno Erdmann<sup>14</sup>, seine Aggressivität. Arnoldt hatte Erdmanns Ausgabe der Prolegomena (1878) in seiner Schrift: *Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert* (1879), kritisiert. Erdmann behauptete darauf in der Deutschen Literaturzeitung (18. II. 1882), Arnoldts Schrift: *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur*<sup>15</sup> enthalte ein Plagiat von ihm. Was nicht richtig war, aber leicht hätte repliziert werden können. Statt dessen begann Arnoldt einen Feldzug gegen Erdmann, der nicht endete, aus einer Art Wahrheitsfanatismus. Die Unwahrheit mußte „bewiesen“ werden. Das wurde um so schwieriger, je weiter seine Widerlegungen fortschritten. (Geradezu grotesk ist z. B. seine Polemik gegen Trendelenburg (1870–1872) über dessen Interpretation von Raum und Zeit bei Kant)<sup>16</sup>.

Durch seinen Konflikt mit der Regierung hatte er 1856 wieder einen Ausweisungsbefehl erhalten, den er zwar quittierte, aber nicht be-

<sup>11</sup> Er schrieb 1857 über *Immanuel Kant, über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältnis derselben zur Gegenwart*.

<sup>12</sup> Siehe Naehlaß III (1910), S. VIII/IX (Schöndörffer).

<sup>13</sup> Das Inserat im Briefband S. 9, die Verteidigungsrede ebd. S. 94ff.

<sup>14</sup> Vgl. XXVIII 1341 Anm.

<sup>15</sup> Zuerst in der Altpreußischen Monatschrift Bd. XVIII, dann separat Kgsb. 1882.

<sup>16</sup> Bd. II der Gesammelten Schriften. Meist bekannt unter dem Namen Kuno Fischer.



folgte, und das wiederholte sich regelmäßig. Er lernte englisch und gab Privatunterricht. 1874 gelang es ihm, sich in Königsberg zu habilitieren, doch lehnte die Regierung jede Förderung ab. Als man ihm schließlich (1904) doch noch den Professorentitel anbot, lehnte er mit Entrüstung ab. Er war ein Revolutionär von 1848, Gegner Bismarcks, Antietatist, Mitglied der Fortschrittspartei, Anhänger Jacobys († 1877). Hernach ging er zur Sozialdemokratie, zahlte Beiträge etc., ohne „erklärtes Mitglied“ der Partei zu sein (30. I. 1904 an Vorländer).

Seit 1860 war er verheiratet, kinderlos; weder er noch seine Frau gehörten einer kirchlichen Gemeinschaft an. Was er geschrieben — mit größter Gewissenhaftigkeit —, war entweder fragmentarisch oder fortsetzungsbedürftig. Schlimm waren seine Editionsversuche. Doch gehört dies schon zur Beschreibung der Arbeit an  $K_3$ .

Wir brachten in XXVIII 2,1 unter dem Titel Metaphysik  $K_3$  auf S. 821–834 „Auszüge Arnoldts“. Sie waren Bd. V der Gesammelten Schriften Arnoldts, den „Kritischen Exkursen“, entnommen, und der Arnoldtsche Text vom Kantischen durch den Druck unterschieden. Das dazu gehörige Manuskript, das verlagert worden war, fand sich in Thorn (Toruń) wieder an und wurde, aufgrund einer Notiz in den Kantstudien<sup>17</sup>, der Ausgabe freundlichst zur Verfügung gestellt. Es umfaßt, aus dem Einband gerissen, der nicht erhalten ist, nach Menzers Enquete 280 Seiten, was mit einer Seitenrandzählung übereinstimmt. Einzelne nach Quartseiten durchgezählt, sind es 197 Seiten. Im übrigen bestehen wie bei Mrongovius zahlreiche Anomalien in der Seitenzählung, durch Arnoldt noch vermehrt. An vier Stellen sind Textsprünge: S. 1005, 1009, 1024, 1040, bei denen es sich um Material handelt, das für Arnoldts „Exkurse“ entnommen, aber dem Manuskript nicht wieder eingefügt worden war. Die Gesamtpaginierung ist einheitlich, durchgehend, für jeweils eine Folioseite nachträglich hin-

<sup>17</sup> In seinem Aufsatz: *Die letzte überlieferte Metaphysik-Vorlesung Kants. Zur Wiederauffindung der Bemerkungen über Metaphysik nach Baumgarten, aus dem Vortrage des HE Prof Kant pro 1794/95* berichtet R. Malter in den Kantstudien 68/4 (1977), S. 464–467, wie es ihm gelang, die Spuren von  $K_3$  in Polen wiederzufinden. Er meint, die Bezeichnung  $K_3$  rühre von mir her. Das ist zwar zutreffend („in Analogie“). Aber die Buchstabenbezeichnung für die Vorlesungsnachschriften Kants ist eingeführt von Max Heinze: *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, Leipzig 1894. Dieser hatte  $K_3$ , deren Existenz er kannte, nicht zur Hand.

zugefügt, die Originalseiten hat Arnoldt an den Rändern mit a und b verzeichnen lassen, was in den „Textänderungen und Lesarten“ wiedergegeben ist.

Da das Ganze eine in Auftrag gegebene, „moderne“ Abschrift der achtziger Jahre ist, kommt es auf Besonderheiten des Abschreibers, dessen Orthographie, Verbesserungen, Interpunktion etc. nicht an; soweit Arnoldt selbst sie vorgenommen hat, werden sie in den „Textänderungen und Lesarten“ vermerkt. Daß es sich um ein „Familienunternehmen“ handelt, geht aus einer Bemerkung 957, untere Ecke l von Opg 24, hervor: *collat. 5/1.83 mit Ida und Hans zusammen*. Daß der frühere Besitzer Vigilantius war, ließ eine Anomalie vermuten: die Randbemerkung nebst Zeichnung 950 findet sich auf einer leeren Seite dahinter noch einmal mit der Notiz: *Kant-Vigilantius fol. 7a am Rande*<sup>18</sup>. — Die Schrift ändert sich auf S. 968<sub>26</sub>; sie wird weiter und mehr nach rechts geneigt. Auf dieser Seite finden sich außer der Paginierung 27b am Rande, am oberen Rand r. Ecke: 23, und daneben: 3. Die letzte Ziffer meint wohl die Ziffer 3) auf 968<sub>26</sub> und ist ein Beispiel für die vielen Übertragungshilfen, die der Text enthält (und die häufig eckig verklammert sind). Bei den Zusätzen sind zu unterscheiden: solche, die der Schreiber (als Textstellen) vergessen hatte, Marginalien zur Einteilung, Anmerkungen (bei denen nicht immer zu erkennen ist, ob sie dem Text angehörten oder erst später hinzugefügt sind), durehgehende Neufassungen wie bei Mrongovius. Zu denken ist hier an den, (im Text als Anmerkung bezeichneten) Randzusatz 983<sub>4-34</sub>. Gehört diese „Anmerkung“ zur vorigen Seite, wo sie 982<sub>17</sub> als Überschrift gedruckt ist? Dann würde der ganze Text eine selbständige Fassung und keine „Anmerkung“ sein, und wie der parallele Haupttext 983<sub>34</sub> vor der Bezifferung: ad § 19 enden. Diese Sonderbarkeit hängt zusammen mit der von Vigilantius eingeführten Aufteilung in Paragraphen<sup>19</sup>. — Ein anderer längerer Randzusatz etwas vorher (975<sub>9-24</sub>) (*d.i. — sind also an und für sich nichts objectives*) ist eine manipulierte Texterläuterung: die unterstrichene Stelle *mithin gehen sie nur auf die subjective Vorstellungs Art der Dinge a priori* wurde erst am l. Rand durch eine Akkolade ausgezeichnet und dann durch d. i. erläutert (d. i. — Anschauung), der Text

<sup>18</sup> Vgl. XXVII 1045 u. ö.

<sup>19</sup> Das nächste Zeichen: 20. (ohne §) S. 984<sub>29</sub>. Der Beginn dieser Bezifferung ist 951<sub>35</sub>: 1.) *Alle Vorstellungen und Begriffe heben beym Menschen Anfangs von Objecten der Erfahrung an . . .*

wurde dann am r. Rand fortgeführt bis zum l. Rand der übernächsten Seite.

Die Schwierigkeit einer Erörterung der Metaphysik K<sub>3</sub>, wie sie sich in XXVIII 821 ff. („Auszüge Arnoldt“) findet, ist nicht so sehr die, den epitomierten Text vom kantischen zu trennen, sondern die, Arnoldts Geistesart entsprechende Tatsache, daß K<sub>3</sub> in Arnoldts „Exkursen“ nur als Beispiel dient, das inmitten anderer Beispiele kreuz und quer auftaucht, immer begleitet von entsprechenden Seitenhieben auf B. Erdmann. Wobei es passieren kann, daß zur Erläuterung von K<sub>3</sub> eine Stelle aus K<sub>4</sub> (1794/5) herangezogen wird (XXVIII 832f.). Stimmt es, was Arnoldt „Exkurse“ 166 anlässlich einer Auseinandersetzung über die Schöpfung schreibt: *in* (Sperrung von mir) *dem Hefte vom Wintersemester 1793/4 findet sich eine ihr entsprechende, aber weitläufigere und höchst befremdende in der Nachschrift von 1794/5, . . .*, müßte es sich um einen Passus aus dem fehlenden Text S. 1040 handeln.

Den Hauptteil des Manuskripts — so könnte man sagen — hat Arnoldt ab S. 1005 entnommen. Die letzte Randziffer (links) ist 70<sup>a</sup>, die nächste 161<sup>b</sup> (rechts). Das dazwischen Liegende hat er für seine „Exkurse“ verwendet — so oder so. Es hat sich jedenfalls nicht wieder angefinden. Die nächsten §§-Zeichen sind 68 und 69, also mitten in der Psychologie.

Es kommt ihm darauf an, den *allgemeinen Charakter* von Kants Metaphysik-Kolleg zu bestimmen (Exkurse V 2, S. 24), die in den Metaphysik-Kollegien *überlieferten metaphysischen Ansichten vom Standpunkt des in Kants Druckschriften entwickelten Kritizismus* zu prüfen (72) und dabei zuerst die Einteilungen von Philosophie und Metaphysik in den Nachschriften durchzugehen, und dann zu fragen, ob und wie weit Kant die von ihm (Arnoldt) herausgearbeiteten „Einteilungen“ im Kolleg angewandt habe. Mit dem Ergebnis: *daß trotz aller Umformungen . . . niemals eine Darstellung konnte zustande kommen, welche seinem metaphysischen System völlig gerecht ward, liegt auf der Hand* (100f.). Erst 72 Seiten später beginnt die 2. Abteilung mit dem *möglichst vollständigen Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen* (173). Arnoldt war sich der Mängel seiner Darstellung und Methode wohl bewußt<sup>20</sup>. Aber eines ist doch zu betonen:

<sup>20</sup> Siehe Briefe 455: *Was die äussere Ungestalt meiner „kritischen Exkurse“ betrifft, so fällt dieselbe mir nur zum kleinsten Teile zur Last. Ich*

er hat niemals von einer eigenen Edition des dritten Königsberger Manuskripts gesprochen. —

Hinzuzufügen wäre noch, daß auch der erste Teil der „Kritischen Exkurse“, also Band IV (1909), als 2. und 3. „Anhang“ Verzeichnisse von Kants Vorlesungen enthält. Nämlich von den Vorlesungen über Anthropologie und von den Vorlesungen *über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen*. Da in dem Bande noch andere Abhandlungen enthalten sind, weist Arnoldt im Vorwort auf die Berechtigung bzw. Nichtberechtigung des Namens „Exkurse“ hin. *Daß sie aber kritisch sind, lehrt jede nähere Ansicht des Inhalts, der in nichts anderem besteht, als in einer Kritik von Aussagen, Behauptungen und Erklärungen, die teils von Kant selbst, teils über Kant und seine Philosophie aufgestellt werden* (S. VIII).

Neben einer Widerlegung Erdmanns und dessen Edition der Reflexionen Kants, verweist er auf sein Augenleiden als Arbeitshindernis<sup>21</sup>.

Um diese Zeit bemühte sich Wilhelm Dilthey, Fachkräfte für die neue Kantausgabe zu gewinnen. Arnoldt lehnte ab: *ich kann die Arbeiten . . . meines Augenleidens wegen unmöglich übernehmen. Vielleicht werde ich eines der Werke Kant's herausgeben können, — der bereits gedruckten*. (Briefe S. 242). Überhaupt wächst jetzt bei ihm die Neigung, durch kaum erfüllbare Versprechungen eine Kennerschaft vorzutäuschen, die er nicht mehr besitzt. Im Bunde mit Reicke will er Kants opus postumum herausgeben. Was in Fortsetzungen 1882–1884 in der Altpreußischen Monatsschrift geschieht, ist von beiden nicht zu verantworten: *Reicke besorgt die Abschrift und ich richte sie zunächst allein und dann mit ihm zusammen für den Druck ein. Ich habe ihn gebeten, mich nicht als Mitherausgeber zu nennen*<sup>22</sup>. Aber dies gehört in die Geschichte des

---

*erwartete, daß R. (Reicke) und der Buchdrucker die Buch-Ausgabe äusserlich . . . in passender Weise einrichten würden (an Vorländer).*

<sup>21</sup> Seit 1887 nach Schöndörffer. Siehe jedoch Briefe S. 379: *Mich hinderte und hindert für alle Zeit schon allein die Angegriffenheit meiner Augen* (an Kuno Fischer 1884). Über die Art der Erkrankung Briefe 444 (an Tobias): Jacobson sen. (Augenarzt) warnt ihn, sein Auge, das schon ziemlich lichtscheu ist, durch einen Augenschirm noch mehr lichtscheu zu machen (1894) usw.

<sup>22</sup> Brief an Fischer (Konzept 1882) S. 343f. Siehe ferner ebd. S. 365, 374, 378.



opus postumum und ist in der Einleitung zu meiner Edition Bd. XXII 761 ff. beschrieben.

Inhaltliche Daten über das aus K<sub>3</sub> Entfernte sind, soweit sie sich nicht aus dem Bisherigen ergeben, dem Vergleich mit Mrongovius zu entnehmen. Die Zeiten sind gegeben: für Mrongovius, der den 4. Februar 1783 nennt, wenigstens insofern, als es sich nur um die Metaphysik 1782/3 handeln kann, weil die vorausgegangene Metaphysik 1781/2, die folgende 1783/4 gehalten worden ist. Für K<sub>3</sub> ist (Arnoldt 323, s.o.) die Zeit eindeutig. Da Kant *bereits eine Woche vor Abschluß des Februar* geschlossen hat, könnte das auch für Mrongovius zutreffen; mit dessen Datierung hätte es dann seine Richtigkeit.

Die Verschiedenheit der Systematiken ist gegeben, muß aber anhand der „Einteilungen“ bestimmt werden. Die „Anmerkung“ im Text 782<sub>14</sub>–783<sub>14</sub> ist zwar als solche bezeichnet und verklammert, aber nicht abgehoben und eingerückt. Was um so mehr auffällt, als sie unmittelbar an den Hinweis auf die erste Auflage der Kritik anschließt, und dadurch zeigt, daß diese und die nächsten Seiten schnell abgeschrieben sind. Demgegenüber ist in K<sub>3</sub> die „Einteilung“ als „*Eintheilung der Metaphysic*“ am l. Rande bezeichnet. *Die Metaphysic oder das System der reinen Vernunft-Erkenntniße, theilt sich in 2 Haupt Abschnitte ab*, nämlich Ontologie als *System der metaphysischen Erkenntnisse* und *Metaphysica propria* (956)<sup>23</sup>. Besondere Schwierigkeiten treten in Mrongovius' Prolegomenen auf (747–756). Zunächst rein äußerlich. Offenbar zuletzt, d.h. bei Einfügung der Zusätze, hat der Schreiber noch ein halbes Alphabet über den Text geschüttet, das gefunden und richtig bezogen werden muß: A (748<sub>27</sub>), B (748<sub>35</sub>), C (749<sub>5</sub>), D (749<sub>33</sub>), E (750<sub>3</sub>), E (751<sub>12</sub>)<sup>24</sup>, F (751<sub>19</sub>).

Sachfrage ist dann die: inwiefern ist Einteilung als solche Systembegriff, d.h. an welchem Schema von „System“ orientiert sie sich?<sup>25</sup> Das Schema der Architektonik A/B 860f. wird weder von Mrongovius noch in K<sub>3</sub> aufgenommen. Mrongovius geht aus von dem

<sup>23</sup> Vgl. XXVIII 823 (A<sub>2</sub>) — Dazu Mrongovius oben S. 752<sub>20</sub>: *In der Ontologie redt man von Dingen überhaupt, also eigentlich von keinem Dinge . . .* Vgl. XXVIII 622<sub>11f</sub>. Dohna: *Die Ontologie betrachtet durch die Principien eines jeden Dinges, erstreckt sich also auf alle.*

<sup>24</sup> E (750<sub>3</sub>) verbessert, E (751<sub>12</sub>) am Anfang eines Zusatzes, also Verbindungszeichen?

<sup>25</sup> Über Begriff und Problematik des „Systems“ bei Kant siehe Beiträge I 89, 152, 188; II 158: *Zur Frage der Systematik in Kants Metaphysikvorlesungen*. Auch Heimsoeth, *Dialektik* S. 576, *Studien II* S. 20, 35 u. ö.

Gegensatz Aggregat – Reihe (von Grund und Folgen) (747), was ausführlicher bei Volekmann (XXVIII 355) dargelegt wird, während v. Schön (XXVIII 463) gleich mit dem Gegensatz von Koordination und Subordination beginnt. K<sub>3</sub> unterseheidet (945) Metaphysik von Logik und Mathematik, definiert sie als System der reinen Vernunft-erkenntnisse durch Begriffe, und teilt dann ein in Metaphysik der Natur, der Sitten, untersechieden von empiriseher Natur- und Sittenlehre. Auch hier beginnt die (ein Jahr frühere) Metaphysik Dohna deutlicher und kürzer: *Wenn wir alle unsre Erkenntniße nach ihrem Ursprunge eintheilen wollen, so zerfallen sie in: 1. Empirische, die ihren Ursprung in der Erfahrung haben 2. Rationale, die a priori unabhängig von Erfahrung möglich sind . . .* (XXVIII 615). Von dem Gegensatz Aggregat — Reihe ist in den späteren Fassungen nicht mehr die Rede. Aggregat gehört, wie Apparenz, Chaos, Gewühl etc. zu den illusorischen Grenzbegriffen, d.i. solehe, hinter die immer zurückgefragt werden muß: auch das Aggregat ist, so wie es gemeint ist, kein „bloßes“ Aggregat, wie das „Gewühl“ der Erseheinungen kein „bloßes“ Gewühl ist, sondern Erseheinung von Erseheinungen — was Kant zu den Begriffsverdopplungen des Nachlaßwerkes führt. Von dieser systematischen Problematik ist bei Arnoldt, Kuno Fiseher u. a. keine Rede, weil sie von „dem“ System Kants, wie er es konstruiert und beibehalten hat, ausgehen. Die hier gemeinten Weiterbildungen sind untersehwellig und ergeben sich aus dem Apperzeptionsbegriff der empirisehen Psychologie. Das Bewußtsein *hat zum Objekt die Seele. Wenn die Seele sich selbst ihrer bewußt ist, ohne ihres Zustandes bewußt zu sein, so ists Apperception. Ist sie auch ihres Zustandes bewußt, so ist es Empfindung oder Wahrnehmung* (882<sub>5-8</sub>), kurz: *die Apperception liegt dem innern Sinn zum Grunde* (882<sub>4-5</sub>), (verklammert). Dieser Passus findet sich in K<sub>3</sub> nicht; er ist von Arnoldt 1005 mit der Textmasse Opg 125 ff. (s. o.) entfernt worden. Vielleicht wurde er zur Kontrolle der Psychologie L<sub>1</sub> (XXVIII 225 f.) benutzt, wozu es heißt, Kant deute zur Genüge an, *daß diese ganze Betrachtung als ein bloßes Forschen unter Begriffen bloß eine analytische, keine synthetische, keine die Seele selbst als wirkliches Objekt und als Substrat des Ich determinierende Erkenntnis liefere*<sup>26</sup> (Ar V, II, S. 153).

Eine weitere wichtige Stelle fehlt vor dem Sehlußpassus 1040. In Weiterführung des Problems der Immortalität wird die Teleologie der

<sup>26</sup> Vgl. Baumgarten § 504 (XV<sub>5</sub>).

KrU aufgenommen<sup>27</sup>, und der Text bricht ab mit den Worten: *Es giebt in der Natur keine überflüssige Anlagen. Bey Mineralien ist zwar die Zweckmäßigkeit noch nicht . . .* Die Fortsetzung dieses Textes bei Kant findet sich in der Methodenlehre V 426. Hier (§ 82) ist die Rede von den Zwecken der Naturdinge. Im Gewächereich, könnte man denken, verhalte es sich noch wie im Mineralreich (keine Sperrung) — die Pflanzen seien bloße Produkte des Mechanismus der Natur<sup>28</sup>. Die eigentliche Physikotheologie, heißt es dann im übernächsten Abschnitt (§ 85), sage nichts über den Endzweck, bleibe physische Teleologie, könne keine Theologie hervorbringen, ist nur „Propädeutik“ zur Theologie (V 442).

Weiter kommen wir nicht in der Rekonstruktion dieses verlorengegangenen Teils.

Anhangsweise wurde ein kurzes Fragment von Mrongovius gebracht: die Einleitung in die Logik. Die nicht erhaltene Nachschrift, also die Logik selber, bezieht sich auf das im Sommersemester 1784, vom 25. Mai (angekündigt: 26. April) bis 17. September gehaltene Kolleg (nach Arnoldt 277 f.). Das Fragment umfaßt sechs Folioseiten, von denen fünf paginiert sind: 117, 118, 119, 120, 121, und eine, der Titelseite vorangehend, den Anfang — gleichsam zur Probe — bringt: *Alles geschieht nach Regeln so wol in der Körper Welt als auch in der Natur (Natur ist eigentlich ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln.). Die Ausübung unserer Kräfte geschieht also nach Regeln*

<sup>27</sup> Vgl. KrU § 82: ein bloßes Product des Mechanismus der Natur, welche sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt. . . V 426<sub>20 f.</sub>

<sup>28</sup> In der Physischen Geographie folgt dem Pflanzenreich das Mineralreich. In der KrU wird V 426 ff. der Gedanke, das Pflanzenreich für ein bloßes Product des Mechanismus der Natur zu halten, wie in den Bildungen des Mineralreichs, abgewiesen. Diese Bildungen sind aber nach V 348 „freie Bildungen“ und als solche Kristallbildungen (hierzu W. Eitel, Festschrift 1924). Der systematische Ort ist für die Kristallisation zwar die Physik (XXI 321), aber nicht ohne den Wärmestoff (XXI 477); sie gehört also durchaus in die Wissenschaft vom Übergange. Kant hat 1770/1 ein besonderes Kolleg über Mineralogie angekündigt und gelesen (Arnoldt V 2, 340). Vgl. auch oben 274 f., die Beschreibung bei Karsten (§ 135). Daß Kant in der KrU Materialien aus dem Physikkolleg verwendet hat, ist bekannt. Was seine Philosophie des Lebendigen betrifft, so sollte man, anstatt von einer „Teleologie-Perspektive“ (Heimsoeth) weniger zaghaft von einem handfesten Vitalismus sprechen.



und wir verfahren nach denselben ob wir uns ihrer gleich unbewußt sind. Bis auf diese Notiz und die Überschrift: *Prolegomena Logices* ist die Seite leer. Der Anfang ist typisch, findet sich z. B. IX 11 (Jäsche); XXIV 3 (Herder). Die Seiten sind vorgezeichnet, wobei die rechten Hälften breiter ausgefallen sind. Die beschriebenen linken sind noch einmal beziffert: 1, 2, 3, 4. — Über den Inhalt ist nichts auszusagen.

Zuletzt ist noch auf die Rationaltheologie Magath 1785 einzugehen. Sie ist vollständig, in Zierschrift, mit vielen Kürzeln abgeschrieben, und bringt gleich eingangs eine „*Erklärung der in diesem Manuskript vorkommenden Abbreviaturen*“. Diese sind z. T. überflüssig, und machen den Text noch schwerer lesbar. Die Textseiten sind durchgehend einheitlich paginiert auf den (linken und rechten) Rändern bei 135 Seiten. Als Marginalien finden sich auf Opg. 46 und 47 die §§ Baumgartens, auf S. 100 der Text: *Siehe hievon Cudworths hist. intellectualis universi und Meiners de uno vero Deo.* (Bezieht sich auf den Pantheismus der Alten und den Spinozismus.) Am rechten Rande von 117 steht eine Zeichnung, die den Text daneben illustrieren soll: *Setzet z. E. A wäre in a: so ist es ganz in a. setzet es sei b: so ist es ganz in b. aber setzet es sei zu gleicher Zeit in a und a in b: so ist es weder in a noch in b ganz sondern in jedem ist nur ein Theil von ihm.* — Die Schrift ist trotz der vielen Abkürzungen mit Schnörkeln überladen.

Als Schreiber nennt sich Johann Ludwig Magath aus Groß Klitten, der am 16. April 1782 in Königsberg immatrikuliert wurde<sup>29</sup>. Die Vorlesung, die er, wie es auf dem Titelblatt heißt, 1785 hörte, wurde als *Theologia Naturalis* über Baumgarten im Wintersemester 1785/6 von Kant gehalten<sup>30</sup>. Da seine Abschrift die einzig erhalten gebliebene ist, ist sie von besonderem Wert: nicht nur zum Vergleich mit der von Pölitz veranstalteten, sondern auch zur Kontrolle der in den Metaphysiknachschriften enthaltenen Theologie-Stücke: L<sub>1</sub> (XXVIII 301–350), Volekmann (XXVIII 450–459), L<sub>2</sub> (595–609); Dohna (690–702); K<sub>2</sub> (775–812).

Da wir Magaths Abschrift mit der von Pölitz vergleichen, müssen wir zunächst auf diesen und dessen Philosophische Religionslehre (1817) eingehen.

<sup>29</sup> Siehe die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg in Pr. II, Leipzig 1911–1912 (Repr. 1976), S. 570.

<sup>30</sup> Arnoldt, S. 283 und 337. Vgl. Heinze 578 Anm. (Zum Titel *Theologia Naturalis*).



Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772–1838), sächsischer Pfarrerssohn, hat sich nicht nur mit Kanteditionen beschäftigt, sondern mit sehr vielem mehr: er war 1795 in Dresden Moralprofessor, 1804 Ordinarius in Wittenberg für Natur- und Völkerrecht, seit 1815 ordentlicher Professor in Leipzig für Geschichte und Staatswissenschaften. Als Vielschreiber, Enzyklopädikler, sammelte er auch viele Bücher, die er der Leipziger Stadtbibliothek vermachte, und die als Bibliotheca Pölitiana geführt werden mußten. Handschriften sammelte er ebenfalls. Seine eigenen, zumeist mehrbändigen Werke z. B. über die deutsche Sprache und seine „Weltgeschichte“ waren populär, oberflächlich und daher beliebt<sup>31</sup>.

In der Abteilung Rational-Theologie des Metaphysikbandes hatten wir die Pölitzsche Ausgabe (1817, 2. Auflage 1821) in einer kritischen Fassung gebracht, die Kurt Beyer bei Menzer in Halle angefertigt hatte: *Untersuchungen zu Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Halle 1937, zuerst als Auszug (auf 64 Seiten), dann vollständig in Buchform, ohne vita, auf 271 S. Zum Vergleich mit Magath legen wir diese Ausgabe zugrunde. Sie enthält als Beilagen noch drei andere Stücke: J. G. Volckmann, Collegium Naturale Theologicum (1783), Danziger Rationaltheologie (Fragment 1785/6 oder 1787)<sup>32</sup>. Diese Nachschriften sind aber weder gleichmäßig, noch werden sie als gleichwertig behandelt: der durchgehende Haupttext besteht nur aus Pölitz, die anderen Texte stehen in Kleindruck am unteren Rande zusammen mit Erläuterungen. Dabei heißt es von der Nachschrift Volckmann: . . . *war das Heft sehr sorgfältig geschrieben und ferner hat es den größten Umfang*. Für eine kritische Ausgabe hätte es allein deswegen genügen müssen, für die Pölitzausgabe die Volckmannsche Abschrift zugrunde zu legen bzw. zur Norm zu machen. Zumal sich Beyers Kritik auf die Bearbeitung von Pölitz — das Original war aus dem Besitze von Rink<sup>33</sup> — erstreckte und dessen Schreib-, Sinnfehler, überhaupt Änderungen hervorhob (ebd. S. IX).

Da dies für unsere Variantenliste zu Magath berücksichtigt werden muß, sei auf Volckmanns Abschrift noch etwas eingegangen. J. W.

<sup>31</sup> Ausführlicher und Literatur über ihn in Deutsche Biographie 26. Band, S. 389–392. Die Vorreden zu seinen Kanteditionen stehen XXVIII 1511–1518.

<sup>32</sup> Liegt dem Vorigen bei. Siehe Beyer S. XII mitsamt der abenteuerlichen „Hypothese“, die diesen „Sachverhalt“ erklären soll. Vgl. zum Ganzen XXVIII 1361–1364.

<sup>33</sup> Vgl. XXVIII 1515 (Pölitz' erste Vorrede).

Volckmann wurde als Theologiestudent am 13. August 1782 inskribiert<sup>34</sup>. An Kant-Nachschriften sind von ihm erhalten: eine Physische Geographie vom Sommerhalbjahr 1785 (Adickes' Heft P<sup>35</sup>), eine Metaphysik 1784/5, und die Natürliche Theologie von 1783. Die Metaphysik enthält zwar Theologia rationalis (S. 450–453) und Transcendentale Theologie (453 ff.), bricht aber beim kosmologischen Beweis als verstecktem ontologischen ab (457) und zwei Seiten hernach noch einmal beim Polytheismus. Die Daten vom Schreiber und von den Abschriften sind gesichert. Im Wintersemester 1783/4 hat Kant nach den Akten natürliche Theologie gelesen<sup>36</sup>, ein Jahr später um 7–8 Metaphysik nach der Kollegankündigung. Das Collegium Naturale Theologicum 1783, das Kant im Winter 1783/4 an Stelle einer Moralphilosophie las, könnte dieselbe Vorlesung sein, die Magath 1785 fertig abgeschrieben hat. Das ist auch der Fall, wenngleich zahlreiche Abweichungen im Wortlaut die Verschiedenheit der Abschreiber ver raten. Da Magaths Text komplett ist, Volckmann aber S. 1179 eine Lücke von mindestens 60 Seiten zeigt, so würden sich die fehlenden Seiten nach Magath ergänzen lassen. Doch beziehen sich unsere Varianten auf Pölitz.

Werfen wir noch einen Blick auf die in den Metaphysiknachschriften, die in Band XXVIII vorliegen — abgesehen von der Metaphysik Herder, die sicherlich die interessanteste ist, aber zu weit zurückliegt, — enthaltenen Teile zur Rationaltheologie, so gibt Heinze in L<sub>1</sub> die Abschrift aus Pölitz' Metaphysik<sup>37</sup>.

Die gut durchgearbeitete Metaphysik Dohna (XXVIII 690 ff.) beginnt mit der Natürlichen Theologie, auf welche die Transcendentale (Onto-Theologie) mit ihren Derivaten folgt (692 ff.). Daran schließen sich Physico-Theologie und Moral-Theologie (696 ff.). 698 ff. ist von den natürlichen und moralischen Eigenschaften Gottes, Gott als Welt schöpfer und Architekt der Welt die Rede, und den Abschluß bildet die Frage nach der Prädestination.

Damit endet auch die Metaphysik K<sub>2</sub> (812), die als Theologia naturalis mit dem praktischen Vernunftinteresse (Gott, Freiheit,

<sup>34</sup> Siehe Adickes, Untersuchungen 254. In der Matrikel wird er mit k geschrieben, in der Akademieausgabe durchgehend mit ek.

<sup>35</sup> Ebd. 252.

<sup>36</sup> Wie Schöndörffer Arnoldts Angabe korrigiert (S. 269).

<sup>37</sup> Vgl. Heinze 486 f., 651, 689 ff. (Beilage V aus K<sub>2</sub>). Er gibt keine Textänderungen und Lesarten, was besonders im Falle Pölitz nachteilig ist.

Unsterblichkeit) beginnt (775), dann auf den Begriff von Gott und die Gottesbeweise eingeht. Bei den anschließenden Eigenschaften Gottes wird der Theismus in Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus eingeteilt, und der Spinozismus abzutrennen gesucht: *Ich kann sagen, alles ist Gott und dies ist das System des Spinozism, oder, das All ist Gott, wie Xenophanes sagte, und dies ist der Pantheism* (794). Gott ist Monas, Substanz, Omnipraesenz, Voluntas. Seinen Handlungen nach ist er physische Weltursache oder freie Weltursache — Creator und Architekt der Welt (799). Auf seine drei moralischen Eigenschaften: Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit, lassen sich alle bringen (806). Es folgen die Handlungen (Werke) Gottes, seine Ratschlüsse bzw. die Frage nach dem absoluten Decretum.

Das wäre das Gerüst. Arnoldt selbst teilt ein (V 2 88f.) in Rational- oder Vernunfttheologie, spekulative Theologie und Moraltheologie. Die spekulative Theologie ist für ihn „eigentliche“, die, *dogmatisch genommen, Theosophie sein würde, . . . aber als Ontotheologie zu behandeln ist* (V 2, 89). Die Kosmotheologie ist nur ein Teil davon. Und die — wohl „uneigentliche“ — Physikotheologie betrachtet Gott als *summa intelligentia, auf welche die Zwecke in der Welt zurückzuführen sind*. Während es von der Moraltheologie (*praktische oder rationale* Glaubentheologie) heißt, sie betrachte Gott, das *ens summum*, die *summa intelligentia*, als *summum bonum*.

Was als Rational- oder Vernunfttheologie gilt, tritt in der Vernunftkritik in den Rahmen einer Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft und ist wirklich ein Abschluß; denn der den Titel erstfüllende „Anhang“ ist eine Vortäuschung, indem er etwas ganz anderes behandelt<sup>38</sup>. Wie in den Vorlesungen — allerdings nicht immer — geht Kant vom Gegensatz Vernunfttheologie — Offenbarung aus (A 631/B 659), deren erste er transcendente nennt, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, natürliche Theologie. Auf sie werden Physikotheologie und Moraltheologie, auf die transcendente Theologie Kosmotheologie und Ontologie bezogen (A 632/B 660). Drei Thesen genügen für diesen systematischen Abschluß: ohne moralische Gesetze gibt es keine Theologie der Vernunft; transcendente Theologie ist nur von negativem Gebrauch; das höchste Wesen ist ein fehlerfreies Ideal.

<sup>38</sup> Nämlich den hypothetischen Vernunftgebrauch; vgl. Beiträge II, S. 5ff.



Rückblickend wäre noch einmal der desolate Zustand der Metaphysik  $K_3$  zu erwägen. Der Textverlust ist umfangreicher als das erhaltene Gebliebene. Hat Arnoldt es, wie oben angedeutet, für seine Exkurse verwendet? Vor allem: stand auf den verlorenen Seiten das bei Arnoldt Fehlende, also: natürliche und transzendente Theologie, Existenz und Eigenschaften Gottes, Operationes Dei<sup>39</sup>? Der Schluß des Manuskripts (1040<sub>5-32</sub>, Opg. 197/8), der ja erhalten blieb, ähnelt dem Schluß von Pölit (L<sub>1</sub>) XXVIII 349f.: *Vom letzten Zwecke der Welt* (349<sub>36</sub>). War also die Vorlage des Urtextes der Handschrift identisch mit derjenigen von L<sub>1</sub>, so müßten alle für  $K_3$  angegebenen Kriterien falsch sein, vor allem die zeitlichen. Das sind sie aber nicht. Auch ist die verlorene Manuskriptmasse selbst fragmentarisch, insofern sie sich auf verschiedene Lücken verteilt. Malter gibt in seiner Notiz an: *Textlücke bei 70a (inmitten der Erörterung des Substanzproblems), Lücke 180a–203a*<sup>40</sup>. Er gibt aber die Lücke 220b–279b (vor dem Schlußpassus) nicht an. Gerade sie ändert das Bild beträchtlich, insofern hier Platz war für die (unselbständige) Rationaltheologie, wodurch nicht nur der Eindruck,  $K_3$  gehöre zu den Nachschriften ohne Theologie, hinfällig würde. Sondern auch Platz für die Weiterführung der teleologischen Überlegungen aus der KrU. — Änigmatisch erscheint der Sinn des Satzes: *Von den bei Arnoldt abgedruckten Auszügen fehlen jetzt vor allem die bedeutsamen Ausführungen über die Kosmologie (Antinomienproblem)*<sup>41</sup>. Vielleicht ist XXVIII 827<sub>1ff.</sub> (Kursivtext) gemeint, eine Stelle, die sich auf V II 123 bezieht und hier, weil sie von Arnoldt stammt, im Auszug gegeben ist. Der ganze Text lautet bei Arnoldt: *An die Besprechung jener vier Prinzipien*<sup>42</sup> *hat Kant in dem Kolleg vom Winter 1794/5 die in einigen Beziehungen eigentümliche Behandlung der bei Pölit nur andeutungsweise zum Vorschein kommenden vier Antinomien geknüpft, aus der ich zwei Stellen ausziehe, welche die Substanzen der Welt betreffen. Die minder wichtige steht in der Widerlegung der Antithesis der zweiten Antinomie, wo der Vorhaltung, die dem Gegner des Einfachen gemacht wird, daß nämlich*

<sup>39</sup> Während die decreti divini im Schlußpassus auftreten, fehlen die operationes Dei.

<sup>40</sup> Malter KSt 68 (1978), S. 467. In der Paginierung unseres Bandes: 70a fehlt auf S. 1009, 180a auf S. 1024; 220b–279b auf S. 1040.

<sup>41</sup> A.a.O. S. 467.

<sup>42</sup> Die vier Prinzipien: In mundo non datur absyssus, saltus, casus, fatum (s.o.).



*nach Abstraktion von aller Zusammensetzung als bloßer Verbindungsform der zur Materie vereinigten Substanzen doch das Substanziale, d.i. das innerliche Beharrliche derselben übrig bleibe und als einfach zu denken sei, der Zusatz folgt: Dies war auch die Meinung des Wolf und Leibnitz (S. 1006<sub>20ff.</sub>). Hierauf, auf das compositum substantiale in der Welt (Erscheinungswelt), kommt es an, nicht auf das Antinomienproblem, das Kant hier nicht thematisiert!*

Der Auszug aus der Vernunfttheologie von Magath befindet sich am Ende des Textes und erstreckt sich nur auf die von Pölitz abweichenden Stellen. Da es sich nicht um die Metaphysik Pölitz, sondern um die Religionsphilosophie handelt, und diese in einer einigermaßen gereinigten Fassung vorliegt, konnten die Varianten auf die Seitenziffern von Bd. XXVIII 2,2 bezogen werden. Die Seitenziffern von H sind dann nicht nachzuprüfen. D.h. der ganze Text von H ist dann nicht nachzuprüfen, wenn der Text von Pölitz dafür irrelevant ist. Es fehlt eben eine Liste von „Textänderungen und Lesarten“, die sich auf den ganzen Text der Handschrift Magaths bezieht. — Aber es mußte auch so gehen, und ein Bild davon, wie viel der Schreiber hinzugesetzt hat, ergeben die Varianten auf jeden Fall.

Herrn Prof. Dr. Dieter Henrich (München) habe ich für seine Unterstützung der Ausgabe zu danken und der Archivarin Dr. Hilde Miedel (Bad Homburg v. d. Höhe) für die schnelle Übersendung des Materials. Das Gleiche gilt für die Leitung der Universitätsbibliothek Thorn.

Mein Mitarbeiter, Herr Lothar Busch, hat auch diesen Ergänzungsband sorgsam betreut.

Gerhard Lehmann

## Erläuterungen

### Metaphysik Mrongovius

747<sub>1</sub> Prolegomena Metaphysices] Vgl. XVII 249f., Refl. 3709: Prolegomena Metaphysicorum.

749<sub>33f.</sub> die Metaphysik est scientia principiorum cognitionis humanae a priori] Baumgartens Prolegomena § 1 (XVII 23): Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum. In K3 heißt es dazu, die Definition des Verfassers sei aus dem Wolf genommen und darin falsch, daß er prima principia cognitionis zur Metaphysie verlangt. So auch Dohna (1792/93): *Unser Autor giebt die Wolfische Definition der Metaphysic: Scientia prima cognitionis continens. Aber eine jede Wissenschaft muß auf Principien beruhen . . . Die Wolfische Definition erschöpft also nicht* (XXVIII 615ff.). Vgl. Heinze in XXVIII 709<sub>7ff.</sub>

750<sub>10f.</sub> Natur Wissenschaft ist auch philosophie, aber philosophia applicata] Dazu die Ausführungen XXIX 97ff. und E zu 98 (S. 693).

751<sub>19</sub> F Etwas ist a priori a) simpliciter und a priori b) secundum quid] Vgl. Baumgarten § 28: Ratio secundum quid (*der Zwischen-Grund.*) (intermedia,) dicitur, quae habet adhuc ulteriorem, quae non habet, simpliciter talis (*der letzte Grund.*) (ultima). (XVII 32). Dazu Kants Refl. 3519: ratio vel sufficit rationato vel . . . etiam sibimet ipsi; si prior: est secundum quid sufficiens, si posterior: est simpliciter. (XVII 33)

752<sub>19f.</sub> Man hat das Wort gebraucht und darunter Ontologie verstanden] Siehe Wolff § 495: Veritas adco, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt. — Vgl. Hinske, *Kants Weg zur Transcendentalphilosophie*, Stuttgart 1970; ders., *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen*, Berlin 1974 (Kant Kongreß 1974, Bd. I, S. 68ff.), sowie K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie I*, Berlin 1972. S. auch weiter unten S. 784ff. Über die Transcendentalien siehe E zu 853<sub>15ff.</sub>

752<sub>30f.</sub> In derselben rede ich schon von Dingen, Substanzen und Accidenzen,] „Ich“, nämlich Baumgarten § 50: Affectiones habent rationem in essentia . . . Illae sunt attributa (*Eigenschaften.*), hae modi (*Zufälligkeiten.*) (accidentia praedicabilia, s. logica . . . adiuncta, praedicata secundaria).

754<sub>21</sub> Metaphysie der Sitten ist reine Moral] s. E zu 785<sub>25.</sub>

755<sub>30f.</sub> Mathematik veranstaltet eine Metaphysic.] Vgl. 955<sub>1ff.</sub>: *Man schloß, da dies eine Art der Erkenntniße a priori sey, und es bey der Mathesi glückte, seine*

*Erkenntniße über sinnliche Gegenstände hinaus zu erweitern, so könne man es bey der Philosophie auch wagen.* — Man wird die von der Mathematik „veranstaltete“ Metaphysik wohl auf die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) beziehen dürfen, bzw. auf deren Vorrede (IV 470). eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge ist nur vermittelt der Mathematik möglich . . . Vgl. P. Plaaß, *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*, Göttingen 1965, — über Kants Verhältnis zur Mathematik jetzt: Schultheß 225 ff. u. ö.

756<sub>18</sub> Begriff der Seele] Wohl nicht als Überschrift zu lesen. Sondern *Begriff* der zu *Seele* hinzugesetzt, auf den Rand übergreifend.

757<sub>1f</sub>. Eine Psychologie der Beobachtungen] Die Frage nach dem Verhältnis der empirischen Psychologie zur Anthropologie wird dadurch kompliziert, daß Kant auch in der Physischen Geographie Vom Menschen handelt (IX 311 ff.) Diesen Zusammenhang betont B. Erdmann, *Reflexionen I* (1882, 46), dessen „Entwicklungsgeschichte“ von E. Arnoldt zurückgewiesen wird (Arnoldt IV 335 ff.). — Zum Text siehe die gleichzeitige, für Bd. XXVI zurückgestellte, Anthropologie Mrongovius (1785): *Die Menschen Kunde überhaupt heißt mit einem anderen Namen Anthropologie; sie ist aber wieder zweierlei, entweder 1 Anthropologia practica wenn sie die Menschen Kunde wie sie in der Gesellschaft allgemein brauchbar ist betrachtet oder 2. Anthropologia scholastica wenn man sie, mehr als eine Schulkenntniß betrachtet (abhandelt) die erstere ist die Anwendung der letzteren in einer Gesellschaft* (Opg. 3). Auch der Moral dient die pragmatische Anthropologie, weil ohne sie *die Moral scholastisch und auf die Welt gar nicht anwendbar . . . wäre. Anthropologie verhält sich: Moral = Reine Geometrie: Geodäsie* (Opg. 4). Weiter unten (S. 877<sub>4-5</sub>) die gleiche Formulierung. — Vgl. XXVIII 1409, E zu 735<sub>14-20</sub>.

758<sub>5</sub> Man sagt, daß Pherekydes] Diog. Laertios I 116: er hat, wie Theopomp berichtet, den Hellenen zuerst Schriften geliefert über die Natur und die Götter. Auf Pherekydes, der zu den 7 Weisen im weiteren Sinne gerechnet wurde, hat sich Kant öfter bezogen. Z. B. in den historischen Übersichten XVI 59 (Ref. 1635), XVIII 318 (Ref. 5660). Die Anekdote, die er XVI 457 und in der Logik Blomberg von ihm erzählt, bezieht sich dagegen nicht auf Ph., sondern auf Lakydes (siehe XVI 456 Anm.).

758<sub>10</sub> dem Heraclit wird es so schwer] Dieser oft zitierte Satz des Sokrates steht bei Diog. Laertios II 22.

758<sub>13</sub> Impossibile ist kein lateinisches Wort.] D. h. es gehört nicht dem klassischen Latein an, sondern erst dem späteren.

758<sub>17f</sub>. Pythagoras hat die Philosophie noch mehr in die reine Vernunft der Sprache eingekleidet] Vgl. XXIX 697, E zu 107<sub>27</sub>; XXIX 709, E zu 149<sub>24-27</sub>; XVII 555, Ref. 4449: Plato . . . und Pythagoras machten die intellectualia zu besondern objecten der möglichen Anschauung; XXVII 1105, E zu 212<sub>34ff</sub>.

758<sub>34</sub> Die Eleatische Secte . . .] XVI 59: Eleatici, Xenophanes. Parmenides. Zeno eleates (nach Brücker, s. E zu 59); XVI 60: Ex principiis pure rationalibus

post scholam Ionicam sub Anaxagora, Eleaticam sub Melisso et parmenide, Italicam sub Pythagora. Magnus defensor: Plato. Intelligibile oppositum sensibili . . . (Refl. 1636).

759<sub>1-7</sub> Man hätte nicht die Dinge in intelligibilia und sensibilia oder Noumena und Phaenomena cintheilen sollen . . .] nämlich Kant selbst in der Inaugural-dissertation II 392 ff.: De sensibilibus atque intelligibilibus discrimine generatim. — In der Theologia naturalis unterscheidet Baumgarten § 869 *die Welt, als ein Schauspiel der Sinnlichkeit* (mundus sensibilis) und *die Welt, als ein Gegenstand des Verstandes* (mundus intelligibilis) (XVII 169). Phaenomena ist (in der Kosmologie § 425) terminus für observabilis (*das wahrzunehmende*), XVII 115.

760<sub>4</sub> Intellectualia per intuitus] Siehe II 396, § 10: Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica . . . Vgl. XVII 556, Refl. 4451: theosophische und mythische Principien. Pythagoras, die eleatische Schule: Parmenides, Plato tractirten intellectualien; plato per ideas connatas et intuitivas, die andern per discursivas, aber die sensitiva nur als apparentia.

761<sub>25</sub> z. E. mit Geistern in Gemeinschaft zu stehen usw.] Wie Swedenborg lehrte und auch Kant — mit leicht ironischem Akzent — in den „Träumen“ II 327.

763<sub>15</sub> Von den Göttern schien Epicur zu heucheln.] Vgl. XXVIII 1446, E zu 1275<sub>18 ff.</sub>, sowie weiter unten 951<sub>15 ff.</sub> Siehe jetzt auch M. Forschner, *Epikurs Theorie des Glücks*, Ztschr. Phil. Forschg. 36<sub>2</sub> (1982), S. 169 ff.

764<sub>1 f.</sub> Physiologie der Reinen Vernunft ist die Nachforschung über den Ursprung der Begriffe.] Nach A 845 sind Transcendentalphilosophie und Physiologie der reinen Vernunft insofern nebengeordnet, als jene die Verstandes- und Vernunftbegriffe als solche betrachtet, diese dagegen die Natur. Als immanente Physiologie werden die „Gegenstände“ der äußeren Sinne und des inneren Sinnes: Physik und Psychologie, unterschieden (A 846). Von dieser problematischen Einteilung ist hier wohl abzusehen, und allein an die Vorrede A IX zu denken: In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollten allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmäßigkeit jener Ansprüche völlig entschieden worden zu sein. Vgl. jetzt Brandt, Beiträge 37–68.

764<sub>11 f.</sub> iener schrieb ein Buch de intellectu humano und dieser gab es in französischer Sprache unter diesem Titel heraus] Ein bedenklicher „Raffsatz“, wohl vom Nachschreiber. Lockes Essay Concerning Human Understanding erschien 1690 (2 bändig), die lateinische Übersetzung (Johannis Lockii Libri IV de Intellectu Humano von G. H. Thiele) 1741 in Leipzig einbändig. Leibniz' Nouveaux essais sur l'entendement humain wurden erst 1765 von R. E. Raspe herausgegeben (Leibniz ist 1716 gestorben). — Derselbe Fehler XXVIII 466<sub>29 f.</sub> (v. Schön).

764<sub>20</sub> wie z. E. Wolf] Vgl. Metaphysik Volekmann XXVIII 377<sub>20 ff.</sub> E. Wolff. *Er untersucht nicht, wie wir zu dem Begriff gelangen sollen; sondern trägt sie in einem System vor, das er Metaphysic nannte.* (1784/5) Vgl. XXVIII 467<sub>16 ff.</sub> u. ö; Heinsoeth, Studien 1–92.



765<sub>12</sub> Voltaire . . . Metaphysic] Vgl. XXIX 674, E zu 10<sub>25</sub>. — Daß V., obwohl heiter, kein Verächter der Metaphysik ist, zeigt auch der kurze Artikel im Dictionnaire IV (1771): “Trans naturam . . . *Mais ce qui est au delà de la nature est-il quelque chose? Par nature on entend donc matière, et métaphysique est ce qui n'est pas matière: Par exemple, votre raisonnement . . ., votre âme . . ., les esprits . . ., la manière, dont ces esprits sentent, . . . Enfin Dieu . . . on peut être metaphysicien sans être géomètre. La métaphysique est plus amusante: c'est souvent le roman de l'esprit. En géométrie, au contraire, il faut calculer, mesurer. C'est une gêne continuelle, et plusieurs esprits ont mieux aimé rêver doucement que se fatiguer* (a. a. O. pg. 76).

766<sub>10</sub> Was die Physic betrifft] Vgl. oben 97 ff. u. E S. 693 f. (Danziger Physik) sowie Heimsoeth, Studien II, S. 49–58 und 58–66.

766<sub>31f.</sub> Die transcendente Vollkommenheit] Baumgarten § 98: Consensus essentialium est perfectio (essentialis) transcendentalis (*wesentliche*) XVII 47.

767<sub>1f.</sub> Der Autor redet ferner von der Größe der Veränderung] Zum Realitätsgrad und Schranken vgl. Baumgarten §. 247 f. Zu Einerleyheit siehe die Refl. 3599: Die Einerleyheit und Verschiedenheit gehört zum Verhältniß der Vergleichung. (XVII 83)

769<sub>23</sub> Man nennt daher substanz auch das substrat der accidentien.] Vgl. A/B 225: Es ist aber das Substrat alles Realen d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden (Erste Analogie).

769<sub>31ff.</sub> accidens praedicabile] siehe E zu 752<sub>30f.</sub>

770<sub>20f.</sub> Alle determinationes sind entweder positivae oder negativae.] Baumgarten § 36: Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt determinationes (*Bestimmungen*), altera positiva, et affirmativa . . . quae sic vere sit, est realitas, altera negativa . . ., quae si vere sit, est negatio (*Verneinungen*). Es gibt noch eine realitas cryptica – realitas apparens, die als vanitas (*Eitelkeit*) bezeichnet wird.

771<sub>5f.</sub> der Autor definirt sie durch das, was den Grund der inhaerenz der accidentien enthält] Baumgarten § 197 (XVII 68): Si substantiae inhaerent accidentia, est aliquid inhaerentiae ratio, . . . Dann unterscheidet er vis latius dicta und strictius dicta (sufficiens).

771<sub>30</sub> phaenomenon substantiatum] Baumgarten § 193: Accidentia si videntur per se subsistentia, sunt phaenomena substantiata (*das vor sich zu bestehn scheinende*), XVII 67. — Zum Beispiel vom Regenbogen (771<sub>30</sub>) siehe A 45 f.

771<sub>34f.</sub> so bleibt das substantiale] Baumgarten § 196 (XVII 67): Id in substantia, cui inhaerere possunt accidentia, s. substantia, quatenus est subiectum . . . id, cui accidentia inhaerere possunt, substantiale vocatur, nec accidentia existunt extra substantiale. — Wolff § 792: Substantiale in composito. (S. 593)

772<sub>17ff.</sub> Alle Naturphilosophie beschäftigt sich mit der reduction der Kräfte auf eine Grund Kraft, die können wir nicht weiter erklären . . .] Siehe A 649: Das logische Vernunftprinzip erfordert diese Einheit soweit als möglich zustande zu bringen . . ., ferner E zu 82<sub>12</sub> Bd. XXIX 689, und IV 513 (Met. Anf. Gr., Dynamik). Vgl. E zu 936<sub>4</sub> (Newton).

772<sub>20-21</sub> Coexistentia mutabilium eum fixis est status.] Baumgarten § 206 (XVII 69): Coexistentia modorum eum fixis est status internus (*der innre Zustand*). Dazu Refl. 3577 (XVII 69); Refl. 4313 (XVII 503): Die Existenz eines Dinges, so fern sie in der Zeit determinirt ist, ist sein Zustand; der Zustand ist entweder der coexistirenden oder auf einander folgenden Bestimmungen. Ein Urwesen ist in keinem Zustande. — Wolff definiert im § 705: Mutabilium determinatione nascitur status rei (pg. 531).

772<sub>34f.</sub> Aus der Kraft kann abgeleitet werden Handlung] actio (Handlung) passio (Leiden) werden bei Baumgarten definiert § 210 (XVII 70): . . . substantia, cuius status mutatur . . . patitur. Hinc actio (aetus, operatio) est mutatio status . . . per vim ipsius: passio (*Leiden*) . . . per vim alienam. — Bei Wolff heißt es ebenso: Actio est mutatio status, ejus ratio continetur in subiecto, quod eundem mutat . . . (§ 713). Entsprechend passio § 714 als mutatio status, deren Grund extra subiectum continetur.

773<sub>10</sub> . . . unzuverlässig sind] Keine Punkte in H; setzt ohne Absatz oben auf der Seite ein; siehe Einleitung 1086.

776<sub>32ff.</sub> Die Erkenntniß deßen, was ich unnaehläßlich thun muß nach den Grundsätzen der Vernunft, die meinen gesamten Zweck betreffen, heißt Moral] In A heißt es: Der erstere (Endzweck) ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral (A 840); in der Moral Mrongovius selbst: *die Moral . . . sucht sein* (se. des Menschen) *gutes Verhalten unter Regeln zu bringen, nemlich was geschehen soll. Etwas soll seyn, heißt, eine mögliche Handlung kann gut seyn. Die Moral-Philosophie enthält Regeln des guten Gebrauchs des Willens, . . .* (XXVII 1398<sub>3-7</sub>). Vgl. 900<sub>19</sub> (K 3).

778<sub>16</sub> Bloß die Schönheit der Handlung kann uns nicht dazu antreiben;] Zu diesem Hinweis auf Hutcheson siehe XXVII 1069, E zu 4<sub>25</sub>.

781<sub>35f.</sub> David Hume, der aber darüber in die wildesten und trostlosesten speculationen verfiel] Schwer zu sagen, ob diese Expektoration von Kant ist oder vom Schreiber stammt. Die Prolegomena, welche IV 257f. Humes Versuch, die Verknüpfung der Ursache und Wirkung als notwendig zu denken, beschreiben, und IV 260 in den berühmten Ruf ausbrechen: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach . . ., sind 1783 erschienen. Unsere Vorlesung ist 1784/5 gehalten. Aber man muß doch wohl an die vielen Hume-Stellen der Kritik A denken (zumal die Prolegomena aus ihnen schöpfen), insbesondere an die Methodenlehre, in denen der Skeptizismus Humes konstruiert wird. Ob Hume wirklich „Skeptiker“ war, als den er sich bezeichnete, oder kritischer Positivist (Riehl, Metz), bleibe dahingestellt (siehe jetzt: H. Hoppe, K. St. 62,3

(71), S. 335–350; L. Kreimendahl, *Humes verborgener Rationalismus*, Berlin 1982). Nicht dagegen Kants Verhältnis zu jenem anderen „Skeptiker“: Pierre Bayle, das zuerst von R. Eucken thematisiert worden ist (Eucken, Beiträge 82–111, vgl. E. B. Gugg, P. Bayle, Leipzig 1930). Es giebt Grund genug, anzunehmen, daß Kant, wenn er Hume nennt, öfter Bayle meint, zumal Gottsched die vier Bände des Dictionnaire übersetzt und kritisiert hatte (E. Lichtenstein, *Gottscheds Ausgabe von Bayles Dictionnaire*, Heidelberg 1915, D.), und Kant bei B. reichen Stoff für seine Moralthologie fand, für seine Dialektik und sogar für die transcendente Ästhetik (Raumtheorie). Siehe auch Heimsoeth, Dialektik 711.

782<sub>11</sub> (Anmerkung . . .] Die „Anmerkung“, die bis 783<sub>14</sub> geht, schließt unmittelbar an, hebt sich also im Text nicht ab.

783<sub>5</sub> dem Thema der circulation des Bluts] Nach Auffindung der Venenklappen durch Aquapendente, gelang es William Harvey (1578–1658), Leibarzt Karls I., den Blutkreislauf richtig zu erkennen und zu beschreiben (*De motu cordis et sanguinis*, 1628). Er wurde zuerst heftig angegriffen und verspottet (*De circulatione sanguinis ad Riolanum*, 1649). Seine *Opera omnia*, London 1766; darin auch eine Arbeit über die generatio aequivoca (s. 845<sub>7–8</sub>).

785<sub>25</sub> Metaphysic der Sitten,] Metaphysic der Sitten, *wie Herr Kant es nennt*, wurde A 841 der Metaphysik der Natur kontrapontiert und sollte eigentlich die reine Moral sein, in der „Grundlegung“ (IV 410), wo Kant zur Metaphysik der Sitten „übergeht“, soll sie als reine Philosophie der Sitten von der angewandten unterschieden werden, in der Metaphysik der Sitten selbst änderte sich diese ganze „Architektonik“ durch Einbeziehung der Rechtslehre. — Siehe oben 754<sub>21</sub>: Metaphysic der Sitten enthält die Principien des practischen Gebrauchs der Vernunft.

785<sub>27 ff.</sub> Des Autors Ontologie ist ein Farrago, aufgesammeltes Wissen . . . obgleich er sonst einer der scharfsinnigsten Philosophen war . . .] Dazu die bekannte Anmerkung aus der Kritik (A 21): Baumgarten, der vortreffliche Analyst; ferner II 308 (Nachricht) den Verfasser, dessen Lesebuch (lies: Lehrbuch) ich vornehmlich um des Reichthums und der Präcision seiner Lehrart willen gewählt habe, den M. G. Baumgarten, . . .; XXVIII 1353: Baumgarten, ein Mann, *der sehr reich in der Materie und sehr kurz in der Ausführung ist* (Starke I 9) etc. — Das negative Urteil M. Wundts über ihn (1945, 220 ff.) ist durch A. Baeumler (S. 207–231) zu berichtigen. — Über Baumgartens Leben und Entwicklung siehe u. a. Albert Riemann, *Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens* (Tübingen 1973; zuerst Halle 1928) S. 14 ff.

785<sub>36</sub>–786<sub>1</sub> dieweil die Ontologie keinen bestimmten Gegenstand hat] Vgl. Baumgartens Prolegomena zur Ontologie (§ 4–6) XVII 24, besonders § 6: Ontologia continet praedicata entis . . . I) interna 1) universalia, quae sunt in singulis, 2) disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis; II) relativa . . . — Wolff bestimmt bekanntlich die Ontologie oder Philosophia prima als scientia entis in genere, seu quatenus ens ist (§ 1, S. 1).

788<sub>30</sub> Wolff wagte es, einen Beweis dazu hinzuzufügen aus dem princip des Widerspruehs] Wolff § 70 (Prineipium rationis sufficientis probatur): Nihil est sine ratione sufficiente, eum potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, eum idem potius sit, quam non sit . . . Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, eum A sit (§ 56). Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod eum sit absurdum (§ 69) . . .

789<sub>12</sub> (Das praedicat kann ex parte identieum seyn.)] Siehe Baumgarten Praedicata entis relativa, Sectio I: Idem et diversum § 267 (XVII 84) Identitas et Diversitas, qua singula praedicata, est totalis (völlig, gänzlich), qua quaedam, partialis (zum Teil statt findend.). Ergo similitudo, aequalitas, congruentia, sunt vel totales, vel partiales . . .

790<sub>25</sub> Unser Autor drückt es aus:] Baumgarten beginnt mit dem principium contradictionis § 7f.: Nihil negativum, . . . irrepraesentabile, impossibile, repugnans, (absurdum) . . . contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A, seu, praedicatorum contradictoriorum nullum est subiectum, seu, nihil est, et non est.  $O = A + \text{non-A}$ . Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum. (XVII 24) Vgl. 963<sub>4ff.</sub> Metaphysik K 3. Vgl. ferner XXVIII 478f. (v. Schön) u.ö.

790<sub>32f.</sub> Der Autor glaubt, dieses sey zugleich die definition des Unmöglichen.] Baumgarten § 15 (XVII 29): Quod nec in se quidem spectandum repraesentabile est, est impossibile in se (*an und vor sich, innerlich, schlechterdings unmöglich*). Siehe E zu 960<sub>27f.</sub> Metaphysik K 3.

791<sub>18f.</sub> Den Satz der Identitaet hat er so ausgedruekt:] Baumgarten § 11 (XVII 25): Omne possibile A est A, seu, quicquid est, illud est, seu, omne subiectum est praedicatum sui . . . Haec propositio dicitur principium positionis, seu, identitatis. — Vgl. 964<sub>2f.</sub> (K 3).

791<sub>26f.</sub> principium exclusi medii inter duo contradictoria] Baumgarten § 10 (XVII 24–25): Omne possibile est aut A, aut non-A, aut neutrum, . . . iam neutrum est nihilum, quia esset utrumque . . . Ergo omne possibile aut est A, aut non-A, seu, omni subiecto ex omnibus praedicatis contradictoriis alterutrum convenit. Haec propositio dicitur principium exclusi tertii, seu medii, inter duo contradictoria. Siehe 965<sub>2e</sub> Metaphysik K 3.

792<sub>25</sub> Der Autor sagt,] Baumgarten § 7: Nihil negativum . . . irrepraesentabile, impossibile, repugnans, (absurdum), XVII 24f. Für Helle Finsterniß (792<sub>28</sub>) in Refl. 3491: sichtbare Finsterniß.

804<sub>11</sub> von der Modalität, wie der Autor,] B. beginnt natürlich nicht mit der Kategorie Modalität, sondern mit dem Possibile als ontologischem Praedikat (siehe Sectio I, Possibile, XVII 24ff.).

806<sub>28ff.</sub> Der Autor hat sich hier nach Wolff gerichtet, denn der sah wohl ein, daß das principium contradictionis nicht sufficient sey,] Wolff, Sect. I, De principiis philosophiae primae, cap. I: De principio contradictionis (§ 27ff.), Cap. II: De principio rationis sufficientis (§ 56ff.).



806<sub>35</sub> Ratio, respectus ist ein Mannigfaltiges,] Baumgarten § 37: Determinationes possibilium respectivae sunt respectus (*Beziehungen*) (XVII 35). — Vgl. Schulthess S. 61ff.

807<sub>38</sub> Unter connexum wollen wir verstehen] Baumgarten § 14, § 33 (XVII 27, 33). Dazu Refl. 3501: Connexa sunt, quorum uno posito ponitur aliud (XVII 28). Sowie Baumgarten Sectio II Connexum, § 19: Possibile in nexu i.e. in quo nexus est, cui nexus convenit, connexum (*zusammenhängend, verknüpft*) (rationale) est, in nexu impossibile est irrationale (*ungereimt*) (inconnexum, incohaerens). Hinc irrationalia vel sunt in se, vel hypothetice impossibilia . . . (XVII 30). — Vgl. XXVIII 899ff. (Volckmann).

807<sub>39</sub> Logisch opponirt] Baumgarten § 81 (XVII 45): Si posito A tollitur B, A et B opposita sunt (entgegen gesetzt, mit einander streitend). Von dieser logischen Entgegensetzung unterscheidet Kant II 171 die reale: da zwei Praedicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. — Siehe dazu J. Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, I 1882, S. 216f. u. ö.

811<sub>1</sub> Möglichkeit und Unmöglichkeit] Im Text: Der Möglichkeit und Unmöglichkeit. Hinter Begriff, auf der Zeile davor, Punkt. — Baumgarten unterscheidet § 50 Attribute (*Eigenschaften*) und Modi (*Zufälligkeiten*).

811<sub>2</sub> Der Autor redet erst von Unmöglichkeit,] Baumgarten, Sectio I Possibile, § 7ff. (XVII 24).

813<sub>61</sub>. in nexu sagt man: interne spectatur] Baumgarten § 15: Quod spectatur, sed non in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, spectatur in se (*wird an und vor sich betrachtet*) . . . (XVII 29).

813<sub>31f</sub>. Der Autor redt hier nicht von existirenden, sondern möglichen Dingen.] Baumgarten (Sectio II Connexum) § 20: Ergo omnis possibilis ratio aut nihil est, aut aliquid . . . omnis possibilis aliquid est ratio, s. omne possibile est rationatum, s. nihil est sine ratione, . . . (XVII 31).

815<sub>32</sub> Der Autor hat ihn bewiesen, aber sehr wunderlich] Baumgarten § 23: Omne possibile est ratio, seu *nihil est sine rationato*, . . . omnis possibilis rationatum aut nihil est, aut aliquid . . . Si nihil esset rationatum possibilis alicuius, posset ex hoc cognosci . . . (XVII 31).

817<sub>11f</sub>. Der Autor sagt, wenn alles seinen Grund und seine Folge hat, so ist alles connex] Baumgarten § 24: connexum et rationale . . . tam a priori quam a posteriori cognoscibile. Haec propositio dicatur principium utrimque connexorum (a parte ante, et a parte post). (XVII 31).

817<sub>17f</sub>. Der Autor beweist den Satz, alles hat seine Folgen auch so wie den, alles hat seinen Grund;] Vgl. Baumgarten § 23: *principium rationati* (XVII 31).

818<sub>13ff</sub>. folgende canones] bezieht sich auf Baumgarten § 29 (XVII 33): Posito rationato, ponitur ratio . . . und § 30 (XVII 33): Posita ratione, ponitur rationatum.

819<sub>34f.</sub> Man theilt sie sonsten auch ein in absolute und respective] Siehe Baumgarten § 37 (XVII 35): Determinationes possibilium respectivae sunt respectus (*Beziehungen*).

820<sub>1-2</sub> Der Autor erklärt, was idem und diversum ist:] Si in A sunt, quae in B, A et B sunt eadem (*einerlei*). Non eadem sunt diversa (*verschieden*) (alia) § 38 (XVII 36). Dazu Refl. 3527 (ebd.): Dieses ist ein logischer respectus.

820<sub>8</sub> Der Autor redet de attributis,] Baumgarten § 50: Affectiones habent rationem in essentia . . . , hinc aut sufficientem, aut minus . . . Illae sunt Attributa (*Eigenschaften*), hac Modi (*Zufälligkeiten*) (XVII 37).

820<sub>21-23</sub> Das logische Wesen . . . reale Wesen] Siehe Baumgarten § 40 (XVII 36): Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est essentia (*das Wesen*). XXVIII 492: *Wesen ist der Complexus innerer Gründe aller Praedicate, die einem Etwas zukommen . . . Die Essentialia machen die Materie des Wesens aus. Nun gehört aber noch eine gewisse Form dazu, das Wesen zu konstruiren . . .* (v. Schön).

823<sub>23</sub> mithin handelt sie auch, influxus] Baumgarten § 211: Substantia in substantiam extra se agens in eam influit, adeo influxus (*Einfluß*) (actio transiens) est actio substantiae in substantiam extra se. Actio, quae non est influens, est immanens. (XVII 71) Siehe E zu 866<sub>4</sub>, sowie weiter unten 1007<sub>30ff.</sub>

823<sub>25</sub> Was ist denn eigentlich paßio?] actio und passio werden von B. § 210 so unterschieden: actio (*Handlung*) (actus, operatio) est mutatio status, et in genere actuatio accidentis in substantia, per vim ipsius: passio (*Leiden*) mutatio status, et in genere actuatio accidentis in substantia, per vim alienam. (XVII 70) — Vgl. XXVIII 433: *Paßio heißt die Inhaerenz eines accidentis einer Substanz durch die Kraft die außer ihr ist . . .* (Volekmann).

824<sub>14</sub> das nennt man auch impediment;] in § 221 definiert B: Impedimentum (*Hinderniss*) (obstaculum) est oppositum accidentis inhaerentiae, hinc et oppositum mutationibus est impedimentum (XVII 75). Ebendort: Der entgegenge setzte Grund ist impedimentum; wenn es eine andere substanz ist: resistentia. (Refl. 3585 u. folgende). Dazu 825<sub>2f.</sub>

824<sub>18f.</sub> Der Autor redet itzt von Gegenwart, Entfernung, Abwesenheit und Berührung] In § 223 gibt B. Verbaldefinitionen von praesentia, contingere, contactus, absens (*abwesend*) XVII 76. Vgl. IV 485: praesentia perdurabilis (1786).

825<sub>2f.</sub> Wenn der Grund des Gegentheils einer Wirkung eine Kraft ist, so heißt es resistenz (Widerstand)] Bei B. § 222 (XVII 75): Resistentia (*Widerstand*) est impedimentum actionis . . . Posito impedimento ponitur vis impediens: posita resistentia ponitur vis resistens . . . Dazu die Refl. 3589: So Kraft ist, da ist auch Handlung (in leblosen Wesen), aber darum nicht gleich Wirkung, weil ein innerer oder äußerer Widerstand . . . die Gegenwirkung einer Kraft ist, die die Wirkung der vorigen aufhebt . . . (XVII 76).

825<sub>10</sub> Der Autor redet itzt vom contactu.] Siehe E zu 824<sub>18f.</sub>

825<sub>25-27</sub> compositum reale-ideale] Vgl. Baumgarten Sect. V. Totale et Partiale, § 155ff., sowie Sect. VIII. Simplex et Compositum. In § 224 bezeichnet Baumgarten das ens compositum strictè dictum als totum partium extra partes, das ens non compositum als *einfach* (*in genauer Bedeutung*); das ens compositum latius dictum hat Teile, minus compositum ist simplex comparative (*einfach in Vergleichung*) (XVII 77).

826<sub>4</sub> Die Alten sagten: forma dat esse rei. ] Diese, bei Kant besonders im op. post. häufig auftretende Wendung ist von Wolff übernommen (§§ 945, 946) und findet sich zuerst bei Petrus Hispanus. So H. Graubner, *Form und Wesen*, Bonn 1972, S. 40 Anmerk. — Vgl. Baumgarten §§ 344f. (XVII 101). S. auch weiter unten S. 870<sub>31</sub>.

826<sub>23</sub> Der Autor redet noch vom Entstehen und Vergehen und sagt, ... ist ortus und umgekehrt ist der interitus.] Baumgarten § 227: Ortus (*das Entstehn*) est mutatio ex non existente in existens. Mutatio ex existenti in non existens est interitus ... § 228: Ortus ex Nihilo (*das aus nichts entstehn*) est ortus eius, cuius nulla pars ipsi praeexistit et annihilatio (*Vernichtung*) interitus eius, cuius nulla pars existit superstes. Entis et substantiae necessariae ortus ex nihilo et annihilatio est absolute impossibilis ... (XVII 77). — Siehe XXVIII 516: De Ortu et Interitu (v. Schön).

829<sub>1ff.</sub> Raum und Zeit] Vgl. Heinzes Beilage II: Begriff vom Raum und Zeit (nach H, K<sub>1</sub>, L<sub>1</sub>): He S. 670–674, dazu XXVIII 188–190; XXVIII 520–522 (v. Schön), getreunt und sehr viel kürzer als in H. Siehe auch Heimsoeth, Studien 93–124.

830<sub>25f.</sub> Der Autor sagt Ordo successivorum est tempus] Baumgarten § 239: Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium, successivorum tempus (XVII 79). — Siehe XXVIII 521f.: Von der Zeit (v. Schön). Zum Ordnungsbegriff vgl. Schulthess 189–203.

830<sub>37</sub> das sagt auch der Autor:] s. 830<sub>25</sub>.

833<sub>19f.</sub> Crusius sagt: alle Dinge sind irgend wo oder irgend wann;] Siehe den § 46 in Christian August Crusii *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (3. Aufl. Leipzig 1766): *Wenn wir uns etwas als existirend vorstellen: So nöthigt uns das Wesen unseres Verstandes, ausser demjenigen, wodurch wir es denken und von andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu denken, daß es irgend wo und irgend einmal sey* ... — Siehe XXVIII 467<sub>20</sub>–468<sub>25</sub> (v. Schön); XXVIII 1392, E zu 233.

833<sub>30</sub> Erscheinung und Schein muß unterschieden werden.] Baumgarten § 12: Quod non tantum videtur, sed et est, verum (*wahr*), quod tantum videtur, non est, apparens dicitur (*nur scheinend*) XVII 25.

834<sub>19</sub> Quantitas qualitatis ist Grad, ist definition des Autors] Baumgarten § 246 (Sect. XI: Finitum et Infinitum): Quantitas qualitatis est Gradus (*eine Stufe, Staffel*) (quantitas virtutis). Hinc gradum non nisi alio assumpto intelligere possumus — (XVII 80). — Wolff § 746: Gradus est discrimen internum

qualitatum earundem, scilicet quod solum salva identitate in easdem eadit. — Vgl. auch XXVIII 425 Anmerkung: *Der Autor nennt die intensive Größe quantitas qualitatis, welches aber die Sache nicht erklärt, denn sehe ich etwas als eine Quantitaet an, so muß ich es auch als Größe vorstellen* (Volekmann); XXVIII 507 (v. Schön).

838<sub>6</sub> Jetzt redt der Autor de praedicatis entium relativis.] Nämlich in Kapitel III: Praedicata entis relativa § 265ff. Dazu Refl. 3599: Die Einerleyheit und Verschiedenheit gehört zum Verhältniß der Vergleichung. (XVII 83). — Die Vergleichungsbegriffe (conceptus comparationis) werden erst im „Anhang“ zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A 262/B 318ff.) ausführlich behandelt und auf Leibnitz bezogen. Die in A fehlende Allgemeine Nummerung zum System der Grundsätze (B 288–294) setzt die Reflexionen CXLIff. in Bd. XXIII voraus.

838<sub>11f.</sub> die Definition der Qualitaet ist similitudo.] Baumgarten (Cap. III, Sect. I: Idem et Diversum) § 265: . . . omnia entia sibi sunt in aliquo gradu similia . . . aequalitas minima est in duobus, in quibus unica minima quantitas est communis . . . (XVII 83). § 266: Identitas, similitudo, aequalitas, congruentia essentialium essentialia (*wesentliche*), essentialium et attributorum necessariae (*nothwendige*), modorum contingentes, affectionum accidentales (*zufällige*) vocantur (XVII 83). — Wolff § 452: Omnis determinatio rei intrinseca, quae sine alio assumpto intelligi potest, dicitur Qualitas.

838<sub>26</sub> daher sagt auch der Autor:] Baumgarten § 270: Totaliter congruentia, qua omnia discrimina interna, sunt eadem (XVII 85).

839<sub>1ff.</sub> principium indiscernibilium] Baumgarten § 269: Identitas totalis singularium est numerica. Impossibilia sunt duo extra se singularia prorsus seu totaliter eadem. Cum enim ponantur duo, ponuntur multa, hinc partim eadem, partim diversa . . . Hinc non sunt multa, nec duo . . . Haec propositio dicitur principium (identitatis) indiscernibilium late sumptum, aut negatae totalis identitatis (XVII 84f.). Über das Indisernibilitätsprinzip bei Leibniz E zu 839<sub>16</sub> u. ö.

839<sub>16</sub> Leibniz hat in die Metaphysic einen Satz bringen wollen.] Das für den Leibnizsehen Individualismus entscheidende principium indiscernibilium . . . *il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et ou il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.* (1714, Nr. 9, E 705), wird in Leibniz' Auseinandersetzung mit Locke (Buch II, Cap. XVII, 1703, E 273,) hinsichtlich Zeit und Ort erörtert — allerdings nicht in Kants Formulierung (*pour ne point dire que c'est plutôt par les choses, qu'il faut discerner un lieu ou un tems de l'autre, car deux mêmes ils sont parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des Substances ou des réalités complètes.*). Der Satz des Nichtzuunterscheidenden, den Kant in A 281 zurückweist (Amphibolie der Reflexionsbegriffe), wird von Leibniz verschiednen formuliert, z.B. in seiner Auseinandersetzung mit Locke (*Nouveaux Essais*, E 277); hier findet sich auch das Beispiel von dem vergeblichen Versuche, zwei vollkommen gleiche Blätter eines Baumes zu finden (E 278).



840<sub>1</sub> Das simultaneum ist ein mathematischer Begriff.] Vgl. Baumgarten § 280 ff. (Seetio II, Simultanea) XVII 86 ff. Dazu die Refl. 3606, 3608 (XVII 89, 90).

841<sub>24</sub> Von den Verhältnissen der Zeit.] Bei B. Seetio III: Successiva (§ 297 ff.); vgl. oben 833<sub>2ff.</sub>

842<sub>13</sub> existentia non perdurabilis est instantanea] Baumgarten § 299: Existentiae continuatio est duratio (*die Dauer*). In quo possibilis est duratio, perdurabile (*einer Dauer fähig*) dicitur. Actuale vero non perdurabile instantaneum (*keiner Dauer fähig*) (momentaneum) XVII 92 f. Wolff § 578: Si ens A coexistit in continua serie a, b, c etc. durare dicitur: ut adeo Duratio sit A existentia, qua rebus pluribus successivis quid coexistit, seu existentia simultanea cum rebus pluribus successivis. — Vgl. XXVIII 521: Existentia spectata vt quantitas dicitur Duratio (v. Schön).

842<sub>32</sub> Das ist Aeternitas Phaenomenon oder sempiternitas und ist zu unterscheiden von aeternitas noumenon;] In § 302 definiert Baumgarten: Aeternitas (*die Ewigkeit*) (rigorose dicta . . .) est duratio sine initio et fine. Duratio sine fine tantum est aeviternitas (*das nur ohne Ende*), et omni tempori simultanea sempiternitas (*das zu aller Zeit sein*) XVII 93.

843<sub>9</sub> Principium, sagt der Autor, ist der Grund] Das sagt er wohl (Quod continet rationem alterius, eius est principium, § 307, XVII 94), übersetzt aber: *die Quelle* — einer jener Begriffe von Kant, die selten gebraucht werden (Quelle des Lebens), aber umso wichtiger sind. Vgl. E zu 882<sub>2</sub>; 952<sub>17</sub>, 953<sub>12</sub>, 1007<sub>13</sub> (*Urquelle*) u. ö. bis zum Urgrund der Natur, der gemeinschaftlichen Urnutter etc. der KrU. — Über den Begriff Urquell bei Leibniz s. Guhrauer II 35.

843<sub>12</sub> so statuirten die Manichaeer ein principium boni et mali.] Baumgarten § 844: Manichaeismus est sententia aequae potentem deo auctorem mali ponens existere, et error est. Zu Kant, der sich öfter mit Mani und dem Manichäismus beschäftigt, siehe XXVIII 1387: E zu 137<sub>13ff.</sub>; v. Glasenapp 81 f.; Bohatec 163

843<sub>25f.</sub> Der Autor aber sagt: Ens a se — causatum alterius.] Baumgarten handelt in Cap. II Sect. I von Necessarium und Contingens; § 101 ff.: Necessarium est, cuius oppositum impossibile, non necessarium est contingens . . . § 108: . . . nullae relationes entis sunt absolute necessariae, omnes contingentes . . . XVII 48 f. § 307: Quod non potest existere, nisi ut causatum alterius extra se positi, est ens ab alio (*abhängend*) (dependens), quod potest etiam existere, liceet non sit causatum alterius extra se positi, est ens a se (*selbstständig*) (independens) XVII 94. Dazu die Refl. 3615: ens a se, non mutatur. Denn es ist in keiner Bestimmung durch andre, also nicht zu etwas andern. — In: De Notione Entis (Ens ist das, quod existere potest . . ., § 134), gibt Wolff einen Rückblick von den Scholastikern bis Clauberg (§ 169).

845<sub>1</sub> und ihr nexus heißt concursus] B. in Sect. IV (Causa et Causatum), § 314: Causa plures unius eiusdemque causati sunt concausae (Mitursachen) et ad causatum concurrere (zusammenkommen) dicuntur. (XVII 95). Vgl. die Vernunfttheologie Magath § 954 (Opg. 115): *Concursus heißt die Causalität der*

*causarum. Es können nämlich mehrere Ursachen sich vereinigen, um eine Wirkung hervorzubringen. Geschieht das: so concurriren in solchem Fall mehrere concausae. Von diesen mitwirkenden Ursachen muß eine für sich selbst zur Hervorbringung der Wirkung nicht hinreichend sein; denn sonst wäre die Vereinigung mit einer anderen unnötig, die ihr das complementum ad sufficientiam geben soll . . .*

845<sub>16f.</sub> *causa auxiliaris* ist *auxilium*. Eventus . . .] Baumgarten § 320: *causa auxiliaris*, (*eine helfende Ursache*); § 323: *Actio singularis cum effectu suo eventus* (*ein Vorfall, eine Begebenheit*) dicitur. (XVII 97). § 323: *Relatio eventus est circumstantia* (*ein Umstand*) (ebd.). — Wolff § 921: *Causa socia* dicitur *auxilians*.

845<sub>22f.</sub> *circumstantia*,] Baumgarten § 323: *Actio singularis cum effectu suo eventus* (*ein Vorfall, eine Begebenheit*) dicitur. *Relatio eventus est circumstantia* (*ein Umstand*) XVII 97.

845<sub>29</sub> *tempestivitas*] Baumgarten § 323: *Occasio maior respectu loci opportunitas, eiusque oppositum inopportunitas, respectu temporis tempestivitas, eiusque oppositum inopportunitas, respectus tempestivitas, eiusque oppositum intempestivitas est* (*bequemre und unbequemre Zeiten und Orte*).

845<sub>34</sub> *Effectus univocus* — *aequivocus*] Baumgarten übersetzt (§ 329, XVII 98): *eine Wirkung von einerlei, von verschiedener Art*.

845<sub>37–38</sub> *effectus aequivocus* wäre, wenn Insecten aus Aas entspringen möchten.] Daß Kant beim *effectus aequivocus* an die *generatio aequivoca* (Urzeugung, Häckels Autogonie) denkt, worunter man die Erzeugung eines organischen Wesens durch die Mechanik der rohen unorganischen Materie versteht (A. zu V 419), ist nicht eben verwunderlich. Hat doch Kant an den Entdeckungen der Infusorienforscher und dem Streit zwischen Leeuwenhoeck und Buffon schon in der Herderzeit regen Anteil genommen (vgl. XXVIII 1424, E zu 944<sub>23</sub>; XXVIII 1390, E zu 163<sub>8</sub>), und befindet er sich doch hier im Gegensatz zum Panvitalismus von Leibniz, dessen „*Monadologie*“ die *animaux spermatisques* und die (mikroskopischen) Erkenntnisse über sie einbezieht (*mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes . . . que les corps organiques de la nature ne sont jamais produit d'une Chaos qu d'une pétrification, mais toujours par des semences . . .* (E 711 Nr. 74). Im *Système Nouveau* (1695) findet sich (E 125) ein ebenso irriges, wie durch seine Folgerung verblüffendes Beispiel von *resuscitations des mouches noyées et puis ensévelies sous de la craye pulvérisée*. — Einen Frontalangriff gegen die *generatio aequivoca* hatte Harvey 1651 (*De generatione animalium*) unternommen, der sich dabei auf den Grundsatz: *Omne animal ex ovo* berief, ähnlich wie später Virchows Zellulärpathologie auf das Prinzip der Zusammensetzung und Entstehung aller organischen Körper aus Zellen.

846<sub>1f.</sub> Der Autor macht dieses aber allgemein] Baumgarten § 329: *Omnis effectus causae deficienti vel efficienti similis est, . . . i.e. qualis causa, talis effectus . . . Effectus causae efficienti vel similis, qua differentiam utriusque specificam, vel minus . . . Prior effectus univocus* (*eine Wirkung von einerlei*.), *posterior aequivocus* (*von verschiedener Art*.) dicitur. (XVII 98).

846<sub>17</sub> Der Autor sagt: vivis, das heißt die angewandte,] Baumgarten § 331: Hinc effectus plenus aequalis (proportionatus) est viribus causae efficientis vivis . . . (XVII 98).

846<sub>26</sub> Vom nützlichen, das gehört gar nicht her] Baumgarten §§ 336–340 (XVII 99–100).

847<sub>4</sub> Materie und Form.] s. o. S. 826<sub>4</sub>

849<sub>20</sub> Die Welt ist ein Totum substantiale quod non est pars alterius,] Baumgarten Cosmologia Cap. I, Sect. I, § 354: Mundus (*die ganze Welt*) . . . (universum, παν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius (XVII 103). Vgl. XXIII 115<sub>24f.</sub>: Die Welt ist ein totum substantiale . . . (Metaphysik L<sub>1</sub>).

850<sub>16f.</sub> Ein Auswärtiger nannte es . . .] Der *Auswärtige* (Rezensent?) konnte nicht ermittelt werden. Vgl. Vorländer I 254.

850<sub>29f.</sub> Der Autor vermengt diese beiden Arten von Totis.] siehe die Definition § 354, S. 849<sub>20</sub>.

851<sub>2-3</sub> so kann ich mir die Welt nicht egoistisch denken,] Baumgarten § 392: da die Welt zusammengesetzt ist, kann sie nicht ens simplex sein. Qui hinc mundum se putat ens simplex est egoista (XVII 109). — Der mundus egoisticus wäre auch nicht die vollkonnenste Welt (§ 438, XVII 118).

851<sub>20</sub> Demnach ist des Autors Definition der Welt durch eine Reihe falsch,] Baumgarten § 354: Mundus . . . est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. (XVII 103).

853<sub>17ff.</sub> Der Autor sagt, eine Vielheit der Welt sei unmöglich,] Baumgarten § 362: Omnis mundus est unum . . . (XVII 104). In allen den Paragraphen, die den affirmativen Weltbegriff behandeln, werden die scholastischen Transcendentien rekapituliert (siehe dazu XXVIII 495ff.). Von Fontenelles Entretiens sur la pluralité des mondes (1686, Oeuvres, T. I.) ist weder bei Baumgarten noch bei Kant die Rede. Mit Recht. Kant zitiert den, hundert Jahre alt gewordenen, witzigen und geistreichen Sekretär der Akademie (1657–1757) zwar öfter, aber nur als Zierat: die Abendunterhaltungen mit einer Dame, als welche sich die Entretiens darbieten, gehen über eine Popularisierung damaliger astronomisch-physikalischer Erkenntnisse nicht hinaus. Vgl. XV 829<sub>6</sub> (*Fontenelle war einer der allgemeinsten Köpfe. Er konnte alles angenehm machen und leicht* — Anthropologie Mrongovius). Leibniz tadelt ihn wegen seines Ausspruchs: die Natur *n'étant que comme la boutique d'un ouvrier*. (*Système nouveau* 10, E. 126).

854<sub>9</sub> Von dem negativen Begriffe einer Welt.] In der Parallelfassung XXVIII 420ff. (Met. Volckmann) spricht Kant zuerst vom *Begrif vom Realen und negativen* (420), dann von dem des *Totalen und Partialen* (422), dem *Begriff der Menge, der Größe* etc. (422) und schließlich von der Größe im besonderen (424f.). Der negative Begriff der Welt (notio mundi negativa), d.h. derjenige „Begriff“ der Kosmologie der die falschen notiones: substantia infinita, essentia entis infiniti und andere Spinozismen enthält, wird von Kant



ebensowenig hervorgehoben wie die monadologischen Voraussetzungen. Es kommt ihm auf sein Antinomienproblem an, das er allerdings nicht als dialektisches, sondern als rein kosmologisches behandelt. Vgl. Einleitung 1102.

857<sub>25f.</sub> Malebranche und andere] Vgl. XXVIII 1382, E zu 102<sub>33ff.</sub> (Metaphysik Herder), dazu Leibniz, *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui poste que nous voyons en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke on fait* (1708), und Leibniz, *Examen des Principes du R. P. Malebranche* (1711), E 450ff. und E 690ff. — Vgl. Malebranche, *Entretiens métaphysiques II: Que nous pouvons voir en Dieu toutes choses et que rien de fini ne peut le représenter. De sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir ce qu'il est* (pg. 42). — Über die Abhängigkeiten Leibniz' und Humes von Malebranche siehe Stieler 168ff.

861<sub>20f.</sub> Freiheit ist das Vermögen, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen,] Baumgarten unterscheidet (Sect. XXI Libertas) § 719 libertas und libertas pura (*reine Freiheit*). Actiones, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, liberae (*die sinnliche Willkür.*) sunt, et ipsa substantia, quae et quatenus actiones liberas patrare potest, est libera (*Freiheit*) (XVII 136). Da Freiheit Grundbegriff und -problem der Kantischen Philosophie ist, sei hier nur auf das gleichzeitige Naturrecht Feyerabend (1784) verwiesen (XXVII 1320<sub>2ff.</sub>: *Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck sein kann . . .*). Vgl. weiter unten 214, 221 u. ö. — Zur „wilden“ Freiheit als Ausgangspunkt siehe Lehmann, Beiträge II 88f.

862<sub>22</sub> Wir kommen itzt zu den negativen Principien] Siehe Baumgarten, Sectio II: Notio mundi negativa, § 328 Fatum (unter Hinweis auf den Spinozismus), § 383 Casus (*Zufall, Ungefähr*), § 386 Saltus, § 380f. Progressus in infinitum (dazu Refl. 3853: Denn sonst würden alle Glieder der Reihe causata eines andern gliedes der Reihe seyn. Also würde ein Glied der Reihe seyn, welches was anders wäre, als alle Glieder derselben.) (XVII 312). Vgl. XXVIII 199, Metaph. L<sub>1</sub>.

864<sub>17</sub> lex continui] vgl. weiter unten E zu 921<sub>14</sub>.

865<sub>8</sub> Summum bonum ist demnach — vollständigste System aller Zwecke] Baumgarten § 190: Hae absolute necessariae sunt (realitates) sunt summum bonum, s. optimum metaphysicum (*das nothwendige höchste Gut*), . . . in se contingentes summum bonum contingens (*das zufällige höchste Gut*) (physicum late dictum) (XVII 66). Der für die theologische Tradition (Augustin, Leibniz) so wichtige Begriff des Reiches (regnum) tritt bei B. in der empirischen Psychologie auf (§ 518): Status animae, in quo perceptiones dominantes obscurae sunt, est regnum tenebrarum (*das Reich der Finsterniß*), in quo clarae regnant, regnum lucis (*das Reich des Lichtes in der Seele.*) est (XV 8). Bei Kant wird das Reich Gottes in der Religionsphilosophie (z.B. VI 122 u. ö.) und Rationaltheologie (XXVIII 1218: *Wenn Gott alles regiert, so sind wir auch befugt, in der Natur einen teleologischen Zusammenhang anzunehmen . . .*) behandelt. — Was den, vornehmlich in der Ethik verwendeten Begriff des Summum bonum bei Kant betrifft, so ist auf die gleichzeitige Moral Mrongovius zu verweisen: *Dieses*



*Summum Bonum nenne ich ein Ideal, d. i. ein Maximum der Sache, die man sich denken kann, . . . Zur vollkommensten Welt gehört . . . die Glückseligkeit der Geschöpfe und zwar der vernünftigen und die Würdigkeit solcher Glückseligkeit der Geschöpfe. Vgl. XIX 175 Refl. 6836: Die quaestio de summo bono trägt: Wie sollen wir würdig werden Glücklich zu seyn? — Zu Leibniz siehe u. a. Guhrauer II 35 ff.: Von dem höchsten Gute.*

865<sub>22f.</sub> wie überhaupt substanzen in commercio mit einander möglich sind?] Leibniz fragt nach der *union de l'âme et du corps* im *Système nouveau de la Nature* (1695), E 127; Baumgarten behandelt das commercium mundanarum substantiarum in Sectio II (*der Teile der Welt*) § 448 ff. und entwickelt hier die *Meinungen von der Art und Weise solcher Verbindung* (§ 448, XVII 120), insbesondere das systema influxus physici et causarum occasionalium, und das der praestablierten Harmonie (§§ 452 ff.) — wobei er auf Cartesius und Malebranche eingeht (§ 452, XVII 121). Wolff, der die Monaden verwirft und durch *einfache Dinge* ersetzt, reduziert die Leibnizsche Harmonie auf den *Dualismus von Leib und Seele, wobei die Empfindungen wegen der Harmonie mit dem Leibe ihren Grund im Leibe haben*. (Deutsche Metaphysik, § 818); die psychologia empirica wird als scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana sunt . . . definiert, — also im Hinblick auf die rationale Psychologie (als scientia eorum, quae per animam humanam possible sunt). Dazu Dessoir S. 8–22. — Siehe auch E zu 907<sub>9f.</sub>

866<sub>4</sub> Der influxus physicus] Hierzu Baumgarten § 450 ff. In § 450: Influxus realis substantiae mundi partis in aliam mundi partem est physicus. Hinc influxus physicus universalis est universalis substantiarum in mundo harmonia, qua una in alteram realiter influit, eumque ponens in hoc mundo est influxionista universalis. Huius systema est systema influxus physici universalis. (XVII 120). Vgl. E zu 823<sub>23</sub> Zum Influxionismus bei Baumgarten s. Spazier 111.

866<sub>10</sub> Newton nannte es das sensorium der göttlichen Allgegenwart.] Vgl. XXVIII 1435, E zu 1108<sub>12 ff.</sub>

866<sub>35</sub> Z.E. bei Leibnitz ist die Gewohnheit.] Das Uhrengleichnis findet sich bei Leibniz E 133 (1696) im Second Eclaircissement du Système de la Communication des Substances: Figurez vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois manières. La 1. consiste dans une influence mutuelle; la 2. est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse et les mette d'accord à tous momens; la 3. est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux pendules, leur accord peut arriver par l'une de ces trois manières . . . Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est à dire, que la voye de l'Harmonie.

868<sub>31</sub> Natur kann im doppelten Verstande genommen werden:] In Sectio III: Natura corporum geht Baumgarten von der natura entis als Komplex ihrer Determinationen (§ 430) zur natura corporum (natura simpliciter dicitur) (§ 431) und zu den Bewegungsgesetzen (§ 432) bzw. zum Mechanismus und zur Philosophia mechanica (§ 434 f.). In Caput III Sectio III: Naturale, spricht er von

der natura universa (§ 466) als ens contingens, vom eursus naturae (§ 471), von der Naturordnung (§ 472) — alles von Leibniz aus zu lesen.

869<sub>36</sub> Vom Uebernatürlichen und der Möglichkeit der Wunder.] Baumgarten Sectio IV: Supernaturale §§ 474ff. (XVII 125–127) Eventus mundi a nullius entis contingentis natura actuatus supernaturalis est. Eventus a determinata certi entis contingentis, in quo evenit, natura non actuatur, respectu illius entis praeternaturalis est . . . Eventus supernaturalis, qua spectatur ut extraordinarius, est miraeulum (*ein Wunder, Wunderwerk*). (XVII 125). — Vgl. XXVIII 1106ff. (Rationaltheologie Pölitz), sowie Vernunfttheologie Magath Opg. 116: *Denn das nennen wir ein Wunder, wenn die Ursache einer Begebenheit übernatürlich ist, wie sie dann sein würde, wenn Gott als concuſa zu der Hervorbringung dieser Wirkung selbst mitwirkte.*

870<sub>9f.</sub> Die Wunder sind entweder miraeula rigorosa oder Comparativa;] Baumgarten rechnet zum Supernaturale (Sect. IV der Perfectio Universi) natürlich die Wunder, die er § 477 in miracula comparativa und rigorosa unterscheidet (*Vergleichungs-Weise und nach der Strenge sogenannte Wunder*). Da jedes übernatürliche Ereignis qua spectatur ut extraordinarius, est miraeulum (§ 474), so sind das bloße Verbaldefinitionen. (XVII 125f.) — Auf Einzelheiten läßt er sich dabei nicht ein, wohl aber Hume in seinem *Essay of Miracles* (als 10. Abschnitt der Enquiry). Auch Loekke hatte sich, sehr fromm, in seiner *Abhandlung von den Wunderwerken*, die Kypke 1755 als Anhang zur *Leitung des Verstandes* in Königsberg herausbrachte, dazu geäußert. Man sehe aber, in der Flut der damaligen Wunder-Literatur, Voltaires Artikel: *Miracles* (1764) aus dem *Dictionnaire Philosophique* (IV Paris 1879): *Un miracle est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes . . .* Für Kant selbst siehe besonders die späteren Aussagen in der Religionsphilosophie (VI 84–89 u. ö.). Vgl. XXVIII 217–221 (Metaphysik L<sub>1</sub>). — Nach Bohatec 625f. hat Kant den Mut nicht aufgebracht, die Wunder überhaupt für unmöglich auszugeben.

870<sub>31</sub> Forma dat esse rei] s. oben S. 826<sub>4</sub>.

870<sub>36</sub> So glaubt z. E. Whiston] W. Whiston, 1670–1752, englischer Mathematiker und Geistlicher, Philosoph, Anhänger Newtons, und dessen Nachfolger in Cambridge, wurde ca. 1710, nach anfänglichen Zweifeln an der Trinität, Unitarier. Als solcher mußte er die Universität verlassen und ging nach London, wo er für seine Gemeinde (Whistonisten) warb. — Kant bezieht sich auf die deutsche Übersetzung der *Neuen Betrachtung der Erde nach ihrem Ursprunge und Fortgange bis zur Hervorbringung aller Dinge* (Frankfurt a.M. 1715). Siehe Zedler Spalte 1500–1549. — Zu den Beziehungen zwischen Whiston und Newton s. R. Lammcl, *Isaac Newton*, Zürich 1957. Vgl. E zu I 465; E zu II 105<sub>9</sub>.

871<sub>3ff.</sub> so glaubte auch Teichmayer, was Großes erfunden zu haben,] Es handelt sich wohl um Hermann Friedrich Teichmeyer (1685–1746), Prof. für Physik und Medizin in Jena, weimarischer Leibarzt, Erfinder der Kobalttinte und Verfasser zahlreicher Kompendien. Die von Kant angeführte Stelle konnte

nicht ermittelt werden. Über ihn Zedler Bd. 42, 1744, Spalte 504–511. — Nach Warda 35 besaß Kant von ihm: *Institutiones chemiae dogmaticae simulque analyses trium regnorum succincta methodo Traduntur in usum auditorii sui cum figuris aeneis et indicibus*, Jena 1729.

871<sub>6f.</sub> und daß so das Wunder mit Ahas Sonnen Zeiger leicht erklärt wäre)] 2 Könige 20, 11: *Da rief der Prophet Jesaja den Herrn an; und der Schatten ging hinter sich zurück zehn Stufen am Zeiger des Ahas, die er war niederwärts gegangen.* — Siehe *Bibel-Lexikon*, ed. Haag, 2. Aufl. Köln 1968 unter: *Achaz* und *Sonnenwunder*.

876<sub>14</sub> Von dem Dasein der Seele] Der § 504, mit dem die empirische Psychologie beginnt, handelt von der Existenz der Seele: *Si quid in ente est, quod sibi alicuius potest esse conscium, illud est anima (eine Seele).* In me existit . . . quod sibi alicuius potest esse conscium . . . Ergo in me existit anima (ego anima exsisto). XV 5. Auch die gedruckte Anthropologie beginnt bekanntlich mit dem Bewußtsein seiner selbst (VII 127, § 1). Die Anthropologie Mrongovius dagegen nicht. Hier handelt erst das 2. Kapitel (Opg. 12) *Von der Untersuchung des Ichs*, und wird dabei auf Baumgarten bezogen.

877<sub>7-9</sub> Kartes aber, — *Cogito ergo sum.*] Zu Baumgarten siehe § 505 (XV 6): *Cogito, mutatur anima mea . . . Ergo cogitationes sunt accidentia mea . . . quarum aliquae saltem rationem sufficientem habent in anima mea . . . Ergo anima mea est vis . . .* Zum *Cogito* bei Descartes siehe XXVIII 1405, E zu 680<sub>24ff.</sub>

877<sub>10</sub> Kartes sagte selbst, von einer Wirklichkeit als eines Objects des inneren Sinnes bin ich mir immediate bewußt.] Descartes, *Principia I*, IX: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* (pg. 7).

877<sub>17ff.</sub> Die empirische Psychologie theilt sich — Begehrungs Vermögen.] Baumgarten teilt sie in 18 Sectionen, beginnend mit der Existenz der Seele, als Sectio II folgt das untere Erkenntnisvermögen, dann das Empfindungsvermögen (III), Einbildungsvermögen (IV), Vergleichsvermögen (Perspicacia) (V), Gedächtnis (VI), Erdichtungsvermögen (Facultas fingendi) (VII), Vorhersehungsvermögen (Praevisio) (VIII), Urteilsvermögen (IX), Erwartungsvermögen (Praesagatio) (X), Facultas characteristica (XI), oberes Erkenntnisvermögen (Intellectus) (XII), Ratio (XIII), Gleichgültigkeit (Indifferentia) (XIV), Lust – Unlust (XV), Begehrungsvermögen (Facultas appetitiva) (XVI), niederes (sinnliches) (XVII) und höheres (Facultas voluntas) (XVIII). Ein Gemenge (farrago), das Kant in der Anthropologie auch nicht zugrunde gelegt hat. Vgl. oben 785<sub>27ff.</sub> Er hat, nach Starke I, S. 9, die *metaphysische* Psychologie — soll heißen: die empirische Psychologie der Metaphysik Baumgartens — zum *Leitfaden* gewählt. Es ist im Einzelfall zu prüfen, wie weit er sich *leiten* ließ. Jedenfalls hat er das *Commercium* zwischen Seele und Körper nicht in der Anthropologie näher bestimmt (s. weiter unten S. 907<sub>9f.</sub>).

878<sub>13-15</sub> Das Selbst liegt zum Grunde des Bewußtseins und ist das eigenthümliche des Geistes] vgl. E zu 886<sub>17</sub>.



878<sub>18ff.</sub> Ein Körper, der nur von einer Seele und nicht von Intelligenz belebt wird, ist ein Thier.] Baumgarten § 777 (XVII 150): *Animal cum sit compositum ex anima et corpore . . . Vgl. weiter unten Metaphysik K 3 1026<sub>34ff.</sub> — Reimarus sagt: Das Thierreich auf unserm Erdboden fasset alle diejenigen lebendigen Geschöpfe in sich, welche in einem organischen Körper Empfindung und willkührliche Bewegung äußern; wozu der Mensch selbst auch mit zu rechnen ist . . . Der Thierische Körper ist als ein Werkzeug der Seele anzusehen . . . (a.a.O., S. 85).*

879<sub>6f.</sub> Denn ich kann nur dadurch Vorstellungen von äußern Dingen bekommen und durch sie mein Körper affiziert werden.] Siehe Baumgarten § 512; meine Vorstellungen richten sich nach der Stelle meines Leibes (XV 6). Dazu die Refl. 111 (XV 5), die bei Ad. nicht ganz in Ordnung ist. — Unter *affectiones* versteht B. (§ 41, XVII 36) *determinationes possibilis internae* (innere folgende Bestimmungen).

879<sub>20f.</sub> Locke macht hingegen den Einwurf . . . Sich etwas nicht bewußt sein und es doch wissen, ist *Contradictio in adjecto* . . .] Kant zitiert auch hier nach Leibniz' *Nouveaux Essais*, § 5 (E 208): *Ce que vous dites de ces connoissances virtuelles et de ses suppressions intérieures me surprend, car de dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme, qu'elle n'apperçoit point, c'est ce me semble une véritable contradiction.*

880<sub>8</sub> Nach dem Autor sind sie bloß der logischen Form nach unterschieden.] Siehe Baumgarten *Psychologia empirica*, Sect. II. *Facultas cognoscitiva Inferior*. Meine Seele hat *Vermögen zu erkennen* (§ 519), klar und confus (§ 520); die *repraesentatio non distincta sensitiva* (eine *simuliche* Vorstellung) vocatur (§ 521) XV 9.

880<sub>28–30</sub> Die Sinnlichkeit . . . ist das Vermögen der Anschauung und die Wissenschaft davon *Aesthetic*] Baumgarten § 533: *Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est aesthetica* (die *Wissenschaft des Schönen*) (*logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoscologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis*). XV 13. *Aesthetica* (§ 1) als *theoria liberalium artium, gnoscologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis*, ist die *scientia cognitionis sensitivae*. (pag. 1). Zu Baumgartens Begriff von Ästhetik siehe Baeunler, Kants Kritik der Urteilkraft, Halle 1923, S. 207ff.; B. Poppe, Diss. Münster Borna-Leipzig 1907, *A. G. Baumgarten, seine Wirkung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant* (hier eine Vorlesungsnachschrift von B. über Aesthetik). B.s *Aesthetica* in der Ausgabe Frankfurt 1750, Reprint Hildesheim 1961; dazu M. Jäger, *Kommentierende Einführung in Baumgartens „Aesthetica“*, Hildesheim 1980. Kant selbst bestreitet in A 21, Anmerkng., die Möglichkeit, Geschmackskritik durch Ästhetik — die für Baumgarten nicht zusammenfallen — zu ersetzen. Siehe im übrigen die, von Ad. zusammengestellten, Reflexionen zur Ästhetik bzw. Geschmackskritik XV 273ff. (Refl. 628–746). Siehe auch W. Biemel, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik für die Philosophie der Kunst*, KSt.Erg. 77, Köln 1959.

881<sub>10</sub> *Praevision*] Baumgarten Sect. VIII der empirischen Psychologie § 595ff. (XV 27–29): *Repraesentatio status mundi, hinc status mei, futuri est praevision*



(die Vorhersehung, das Vorhersehen, Vorausbemerken), § 595. Vgl. VII 185–187, § 35: Von dem Vorhersehungsvermögen (Praevisio).

881<sub>20</sub> facultas comparandi.] Baumgarten Sectio XII Intellectus. § 626: Attentio ad totam perceptionem post reflectionem est comparatio (*Überlegung*). Reflecto. Comparo. Ergo habeo facultatem reflectendi comparandique. (XV 34). — Die damals herrschende Vermögenspsychologie — Wolff definiert § 716: Potentia activa vocatur etiam Facultas —, die erst von Herbart überwunden wurde, ist der Krebschaden der Psychologie Kants in den Kritiken. Welche sonderbaren Blüten sie treibt, wenn sie mit einem reinen Indeterminismus verbunden ist, zeigt G. F. Meiers, des anderen „Autors“ von Kant, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle 1744, in der gezeigt werden soll, wie man nach Belieben Leidenschaften erregen, vermehren, vermindern, unterdrücken kann — bei sich und bei anderen. Wobei sich Meier (der Baumgartens Metaphysik in 2 Bänden übersetzt hat) ausdrücklich auf die entsprechenden Paragraphen der empirischen Psychologie bezieht (S. 382).

881<sub>22</sub> facultas fingendi.] Baumgarten Sectio VII: Facultas Fingendi §§ 589–594, XV 26 f. § 589: Combinando phantasmata et praescindendo (*durch Trennen und Absondern*), i. e. attendendo ad partem alicuius perceptionis tantum, fingo (*dichte ich*). VII 180, § 33: dichtende Einbildungskraft. — Vgl. Baumgarten, *Meditationes* (Riemann) 115 (§ 28).

881<sub>24</sub> Facultas signandi, das Vermögen der Verknüpfung der Vorstellungen mit einem Subject vel Facultas characteristica] Über Signum und Signatum bzw. Hermeneutik in ihren Spielarten berichtet Baumgarten Sectio VIII (Cap. III: Praedicata entis relativa) § 347 ff. (XVII 102–103); die Fähigkeit, Zeichen mit Zeichen zu verbinden, definiert er in der Psychologie als Facultas characteristica (§ 619 ff.) XV 32–34. Zu den Aufzählungen daselbst die Refl. 143: Vom sprechen und sprechfähigen Leuten. Vom nichts thun derselben. Der seine Worten Gut machen kan . . . (XV 33). VII 191: Von dem Bezeichnungsvermögen (Facultas signatrix). Zur Hermeneutik in der Ästhetik bei Baumgarten und Meier selbst siehe Jäger, a. a. O. S. 81–85.

881<sub>30</sub> (die Reproduction oder reproductive Einbildungskraft mit Bewußtsein verbunden ist memoria] Baumgarten Sectio VI: Memoria XV 24–25, §§ 579 ff. Vgl. VII 182–185, § 34: Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und künftigen durch die Einbildungskraft: ¶ Vom Gedächtniß. — Zum heutigen Stand der Gedächtnisforschung siehe H. J. Flechtner, *Memoria und Mneme* Bd. I, Stuttgart 1974.

882<sub>22 ff.</sub> So muß z. E. den Schildkröten . . .] Physische Geographie 1792, Opg. 147 f.: *Man brachte lebendige Schildkröten nach England, wo man sie sehr gerne ißt. Von Yucatan nach einer südwärts von Cuba gelegenen Insel ziehen die Schildkröten wohl 150 Meilen weit ohne je zu fehlen. Welcher sonderbare Instinkt mag sie leiten?* — Yucatan, mexikanische Halbinsel, unweit Kuba; die Caymansinseln eine westindische Inselgruppe (Santorin). Physische Geographie, Pöwalski Opg. 41 u. ö. (Ad. F, S. 89). IX 340. —

882<sub>24 f.</sub> Der Sinn (sensatio)] Baumgarten Sect. III: Sensus § 534–556 (XV 13–19) unterscheidet inneren und äußeren Sinn (§ 535); die 5 Sinne: Gefühl, Ge-

sicht, Gehör, Geschmack (§ 536); Empfindungskreise und -punkte (§ 537). Schärfe und Stumpfheit der Sinne (§ 540), und gibt dann als Regel *sensationis internae*: *Ubi sibi succedunt status animae meae, sic se sequantur invidem repraesentationes eorundum praesentium* (§ 541) — dieser „Zustand“ meiner Seele ist aber nicht Gegenstand eines besonderen Vitalsinnes. In der Anthropologie wird von der Organempfindung (*sensus fixus*) die Vitalempfindung (*sensus vagus*) unterschieden, und die Empfindung der Wärme und Kälte zum „Vitalsinn“ gerechnet (VII 154). Die Anthropologie Mrongovius (mit der gleichen Unterscheidung) sagt: Durch den vitalen Sinn empfinde ich mein ganzes Leben (Opg. 23). So Refl. 202: *Alle Selbstthätigkeit befördert das Bewußtseyn des Lebens* (XV 202). — Vgl. XXVIII 850f. (Nachträge Herder), XXVIII 585 (L<sub>2</sub>) u. ö. — Natürlich setzt der innre Sinn bei Kant Lockes Unterscheidung von Sensation und Reflexion voraus, muß aber auch (als *sensus communis*) auf Descartes' *lumen naturale* bezogen werden. Condillac, dessen Aufbau der Wahrnehmungswelt (im *Traité des Sensations*, 1754) Kant so nahe kommt (vgl. die Ausgabe von Johnson 1870, S. 203), gibt seiner „Statue“ zuerst den Geruchssinn (*l'odorat*), dann das Gehör (*l'ouïe*), den Geschmack (*le goût*), den Gesichtssinn (*sens de la vue*) und schließlich den Tastsinn, durch den allein die Außenwelt erkennbar ist.

883<sub>1-2</sub> Der blind geborne kann durchs Gefühl sogar die Farben unterscheiden] Vielleicht hatte Kant hier und im Folgenden Diderots *Lettre sur les aveugles* (1760) im Sinn. Siehe Bibliothèque de la Pléiade, 1962, pg. 865; *quand elle entendait chanter, elle distinguait des voix brunes et des voix blondes* . . . obwohl Diderot in Kants Druckschriften nicht genannt wird. Jedenfalls sind die Probleme der Blindgeborenen (*aveugle-nés*) bzw. Operierten damals so viel erörtert (Berkeley, Voltaire, Condillac, Smith/Kästner u. a., vgl. XV E zu 802), daß Kant lebhaft daran interessiert sein mußte. Vornehmlich galt das allgemeine Interesse dem blinden Mathematiker N. Saunderson, dessen *Elemente der Algebra* (1740) auch Diderot behandelt (a. a. O., S. 826ff.: *On en raconte des prodiges; et il n'y en a aucun que ses progrès dans les belles-lettres, et son habilité dans les sciences mathématiques, ne puissent rendre croyable*). D. verweist auf Saundersons *Biographic*, Dublin 1747, *The Life and character of Dr. Nicholas Saunderson late lucarian Professor of the mathematicks in the university of Cambridge; by his disciple and friend William Inghiff, Esq.* Mit S. beschäftigt sich Kant in der — gleichzeitigen — Danziger Physik (XXIX 148): *Saunderson, Professor der Optik, rief in einer leeren Stube aus und denn wußte er gleich durch sein Gehör, wie lang und groß die Stube ist* . . . (vgl. E XXIX 708). Siehe auch Starke I 64. Über W. Cheseldens (1688–1752) (Star-) Operationen berichtet Kant schon in der *Metaphysik* Herder (XXVIII 61<sub>9f.</sub>, 852<sub>8f.</sub>, 902<sub>36f.</sub>, sowie E XXVIII 1377f. Über Herder selbst und seine Beziehung zu Diderot siehe B. Schweitzer, *Herders „Plastik“*, Leipzig 1948, S. 31.

883<sub>26</sub> Imagination] Vgl. in Baumgartens empirischer Psychologie Sectio IV: *Phantasia* §§ 557–571 (XV 19–22): *Phantasia* ist *facultas imaginandi*. Als *lex imaginationis* § 561: *percepta idca partiali recurrit eius totalis* . . . *Haec propositio etiam associatio idearum dicitur* (XV 20). Kant unterscheidet und behandelt in VII 174ff. (§ 31–33) *imaginatio plastica*, *imaginatio associans*, *af-finitas*.

884<sub>25f.</sub> Facultas coniungendi seu componendi] Coniunctio gehört zum Ordnungsbegriff (§ 78ff.): Coniunctio inseparabilium est unitio (§ 79). — Comparatio (*Vergleichung, das Zusammenhalten*) wird in der Psychologie behandelt, und die regula comparationis ist: Reflectendo ad partes totius perceptionis plures et clariores notas eius percipiens ad eam postea magis attendo. (§ 627, XV 35).

884<sub>29f.</sub> ingenium; acumen] Dieses, aus der Anthropologie (VII 201, § 44) wohlbekannte Begriffspaar: Vermögen der Scharfsinnigkeit (acumen), zum Besonderen das Allgemeine auszubilden — also die reflektierende Urteilskraft (XX 211ff.), die über die Technik der Natur (XX 215) zur Fragestellung des op. post. führt — findet sich bei Baumgarten ausführlich behandelt und eingeteilt. Wurzelt doch hier der auch für Kant so wichtige Geniebegriff (V 307: die Gemütslage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt). Das hierhergehörige Vorlesungsmaterial bei Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft“*, Göttingen 1901. — Bei Wolff ist acumen die facultas ad pervidendum in concreto abstractum idque verbis perspicuis enunciandi (§ 490, pg. 377). Baumgarten § 578 (XV 23f.). Siehe auch XXVIII 67 (Herder) u. ö. — Zum Geniebegriff bei Baumgarten selbst siehe Jäger 56 (*göttliche Köpfe, die alle Regeln entbehren können*).

885<sub>6-9</sub> ist sie effrenis — Phantasia subacta] Phantasia effrenis übersetzt Baumgarten § 571 (XV 22) mit: eine *ausschweifende*, Phantasia subacta mit: eine *wohlgeordnete* Einbildungskraft. E zu Sect. IV Phantasia siehe XXVIII 66 (Herder), XXVIII 235–237 (L<sub>1</sub>), XXVIII 673f. (Dohna), Refl. 314 (II 124).

885<sub>21-23</sub> Der Wahnsinn besteht darin, wenn wir die Bilder der Einbildungskraft für wirklich halten, und der Wahnwitz, wenn man ganz verkehrte Urtheile fällt.] Vgl. VII 202: In Ansehung der Sinnenvorstellung ist die Gemüthsstörung entweder Unsinnigkeit oder Wahnsinn. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunft heißt sie Wahnwitz oder Überwitz. — Dazu Kants vorkritischer Versuch über die Krankheiten des Kopfes (II 268), wo er die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, Wahnsinn als in Unordnung gebrachte Urtheilskraft, Wahnwitz als verkehrt gewordene Vernunft. Vgl. XV 706 das L Bl. K 12, wo Kant ebenfalls Wahnsinn, Blödsinn, Wahnwitz unterscheidet. — Siehe auch XXVIII 67 Zeile 30ff.: *Alle Seelenkrankheiten sind so verschieden, daß ein Name Mühe kostet zu unterscheiden* (Herder). Ausführlich ferner in der Anthropologie Mrongovius Opg. 112ff.

885<sub>31f.</sub> Diese productive Einbildungskraft äußert sich vornehmlich im Traum.] B. behandelt den Traum subiective sumpta in §§ 593f. unter Facultas fingendi (XV 27). In § 594 kommen auch die *Nachtwandler* und andere *verrückte Leute* zur Sprache. — Zu Kant, dem das Traumthema sehr am Herzen liegt, siehe VII 189f. (§ 37), VII 105 (Streit der Facultäten) u. ö., XXVIII 71, Zeile 22ff. (Herder). Hier das Dictamen: *Wir vergessen nie was, nur im Wachen gehören Umstände, sich des zu erinnern*. Ähnlich II 338 Anm., wo Kant annimmt, daß die Träume beim Erwachen zwar verschwinden, während des Schlafes



aber sehr lebhaft waren. Vgl. E zu 886<sub>28f.</sub> — Vgl. Riemann, *Die Aesthetik Baumgartens* 73, 118 (§ 37).

886<sub>17</sub> Hierdurch wirkt die Seele auf die Quellen des Lebens . . .] Verglichen mit 209<sub>9</sub>: *Ein Wesen ist lebendig, wenn seine Vorstellungs Kraft der Grund der Wirklichkeit ihrer Gegenstände sein kann*, zeigt sich, daß für Kant das „Wirken“ der Seele dasjenige der Vorstellung (Bewußtsein) untergreift, wobei der Terminus *Quelle* bei Baumgarten als Verdeutlichung von Ursprung auftritt (z. B. § 307, XVII 94: *Principium existentiae est causa, die Quelle . . . u. ö.*). — Vgl. Franke, 46f.: Denken aus dem „Grund der Seele“.

886<sub>28f.</sub> Was ist denn der Schlaf?] Baumgarten § 556: *Status obscurarum sensationum externarum, in quo motus corporis vitales, quantum observatur, fere iidem manent, qui sunt in statu vigiliarum, somnus (Schlaf) est, in eoque constitutus, dormit (schlafen)* XV 19 — Vgl. VII 104f. (Streit der Facultäten); Starke I: *Ein fester Schlaf ist eine Reihe sich einander verdrängender Vorstellungen, welches so geschwind geschieht, daß man beim Erwachen keinen Eindruck davon hat . . .* (164).

886<sub>33f.</sub> Man hält die Träume für Zeichen künftiger Begebenheiten,] B. spricht von Mantik allgemein § 349 als *Kunst der Vorbedeutungen* (XVII 102), von der *Wahrsagergabe* (facultas divinatricis) § 616 (XV 31) — negativ (*leere Erwartungen und Ahnungen*) § 617. — Vgl. VII 187–189.

887<sub>24</sub> *Facultas characteristica*] s. S. 881<sub>24</sub> Über die *characteristica sensitiva* als *analogon rationis* s. Riemann 73.

888<sub>37ff.</sub> Alles Denken ist 3fach:] Baumgarten Sect. XII *Intellectus* §§ 625f. unterscheidet: *facultas attendendi, abstrahendi, praescindendi* (abstrahendi partem a toto) (§ 625). Zu *attentio* und *abstractio* gehören *reflexio* und *comparatio* (§ 626), XV 34.

889<sub>10</sub> wäre keine allgemeine Regel möglich.] Baumgarten: *in ordine sunt regulae communes* (§ 86, XVII 45).

889<sub>37f.</sub> Die Vernunft bestimmt das Besondere aus einer allgemeinen Regel.] Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten . . . (A 646). Baumgarten unterscheidet *Facultas cognoscitiva inferior* (facultas obscure confuseque seu in distincta aliquid cognoscendi, deren *repraesentatio sensitiva* (eine sinnliche Vorstellung) genannt wird (§ 519, 521) XV 9, und *facultas cognoscitiva superior, mens oder intellectus* (§ 624). Auch *Reflexio* und *Comparatio* gehören hierzu (§ 626) XV 34. *Ratio* (Vernunft) ist demgegenüber das Vermögen, *distincte identitates diversitatesque rerum perspicendi* (§ 641) — die *perceptiones rationis* sind dann die *Vernunft-Schlüsse* (ratiocinia) § 646, XV 39. — Schon in der *Magisterdissertation* entwickelt Baumgarten aus der *repraesentatio sensitiva* die *oratio sensitiva perfecta* (= Gedicht), Riemann 106f. (§§ 3–9).

890<sub>28</sub> Der Autor nennt es *voluptas* und *taedium*.] Baumgarten Sect. XV *Voluptas et Taedium* § 655–662 (XV 41–45); *voluptas* als *Lust*, *Gefallen*, *Ver-*



gnügen, taedium (displacentia) als *Unlust, Missfallen, Missvergnügen*. Hierzu noch *der Stand der Gleichgültigkeit* (status indifferentiae) § 655. — Vgl. VII 230 ff. § 60: Das Gefühl der Lust und Unlust. — Zu der (späteren) Umgestaltung des Lust- und Unlustbegriffes in bzw. für die Kritik der Urteilskraft siehe deren beide Einleitungen: XX 45 f., V 186 ff.

890<sub>31</sub> Man muß es facultas complacentia und displacentia nennen] Bei Baumgarten treten die Begriffe complacentia und displacentia (für voluptas und taedium) gleich in der ersten Zeile von § 655 (XVII 41) auf. B. übersetzt complacentia mit *Gefallen*, Kant VII 244<sub>6</sub> (§ 69) mit Wohlgefallen.

891<sub>17</sub> z.E. am Gelde habe ich ein mittelbares Wohlgefallen, Denn an sich selbst gefällt es mir nicht ...] In der praktischen Philosophie, Ethik und Anthropologie ist das Geld ein von Kant bevorzugtes Thema. Sowohl im Hinblick auf das damals viel erörterte Problem des Luxus (luxuria), als auch besonders bei der Beschreibung des Geizes (avaritia). Vgl. VII 249 f. (§ 72: Von der Üppigkeit); Starke I 122: *Wenn ein Geitziger Geld sammelt, ohne weiter eine Absicht dabei zu haben, so reizt ihn nichts als der Genuß dieser Reichtümer in der Phantasie ... Dieser Zustand bei dem Geitzigen hat viele Vorzüge; er hat sein Geld in der Tasche, und sieht alles dies Vergnügen noch vor sich ...* — Dazu Lehmann II 78 ff.

892<sub>14</sub> Das Schöne gefällt allgemein ...] In Sect. XV: Voluptas et Taedium definiert Baumgarten § 662 (XV 45) Schönheit (Pulcritudo) als Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis ... Zu den weiteren Ausführungen Kants über Geschmack siehe die von Ad. in XV 265–440 zusammengestellten ästhetischen Reflexionen. In der Anthropologie selbst vgl. VII 239–250. In der KrU die Analyse des Geschmacksurteils § 1–22 (V 203–244). — Vgl. Biemel, a.a.O. § 17.

893<sub>13–15</sub> Schönheit ist ... nach dem Autor perfectio noumenon] *Schönheit* (pulcritudo) wird von Baumgarten als perfectio phaenomenon definiert (§ 662), ihr Gegenstück ist Häßlichkeit (deformitas) XV 45. — Die Aesthetica geht aus von der pulcritudo cognitionis (§ 14 ff.). Dazu Jäger 204 u. ö.

893<sub>26f.</sub> Reich von Tugendhaften] Dies ist Kants Umdeutung der Civitas Dei bei (Augustin) Leibniz und Baumgarten. Vgl. Baumgarten § 974 (XVII 199): maxima monarchia despotica, cuius omnes sipritus creati sunt subditi —, Leibniz, Causa Dei (E 663, § 144); zu Baumgartens Bestimmung (Gott als „Despot“) XXVIII 1314, Zeile 21 ff.: ... *Der Despot will blinden Gehorsam, Gott aber will, wir sollen ihm gehorchen, weil wir einsehen, es sei billig und gut ...* (Danziger Rationaltheologie). Oder Vernunfttheologie Magath: *Ein allgemeines System der Zwecke ist nur nach der Lehre der Moralität möglich* Opg. 107. — Siehe auch das vierte Stück der Religionsphilosophie: ethischer Staat, Reich der Tugend, VI 94 f. — Vgl. jetzt W. Busch, *Die Entstehung der Kritischen Rechtsphilosophie Kants*, Berlin 1979, 60 ff.: Die Einheit von Recht und Moral in der civitas dei.

894<sub>3</sub> Nihil appeto nisi quod placet, nihil avertō nisi quod displicet] Baumgarten Sect. XVI: Facultas appetitiva § 663 (XV 45): si vim animae meae seu

me determino ad certam perceptionem producendam, appeto (*so begehre ich*). Cuius oppositum appeto, illud aversor (*davon bin ich abgeneigt*). — Dazu die Refl. 158: Es giebt eine unwillkürliche Bestrebung, seine Vorstellungen zu verändern oder zu verlängern.

895<sub>38</sub> Der Autor erklärt unbestimmt den Affect] Baumgarten § 679: Affectus, qui appetitiones fortiores sunt, cum ex fortiori voluptate sensitiva oriuntur . . ., haec voluptatem sociam augebit . . ., unde eiusmodi affectus iucundi (*angenehm*) dicuntur . . ., et quatenus voluptas, ex qua oriuntur, taedium socium obscurat . . . grati (*nicht unangenehm*) appellantur . . . (XV 49).

896<sub>6f</sub>. Facultas appetitionum practicarum ist arbitrium] Baumgarten § 712: . . . Ergo habeo facultatem appetendi et aversandi pro lubitu meo, i.e. arbitrium (*Willkür*) XVII 134. Vgl. S. 862<sub>9ff.</sub>, 897<sub>9ff.</sub>, 897<sub>28f.</sub>

897, Wir selbst sind uns auch unmittelbar der Freiheit nicht bewußt.] Baumgarten § 719: Actiones, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, liberae sunt, et ipsa substantia, quae et quatenus actiones liberas patrare potest, est libera (XVII 136). Für die Moralphilosophie, auf die auch Baumgarten anschließend (§ 723ff.) eingeht, ist die Frage, ob wir uns der Freiheit „bewußt“ sein können, bzw. ob es ein Freiheitsgefühl gibt, nicht unwichtig. In der Metaphysik K<sub>3</sub> wird sie ausführlich erörtert, und Kant kommt zum Ergebnis: *Man kann also die Freiheit, und daß diese die Bestimmungs Gründe unserer moralischen Handlungen gebiethet, nicht gewahr werden, sondern muß darauf nur aus dem Bewußtseyn der Gesetze der Vernunft auf die Existenz derselben schließen.* (weiter unten S. 1023<sub>7-11</sub>).

897<sub>18</sub> Zwang, Coactio, ist necessitatio actionis invitae.] Baumgarten § 701: Necessitatio (coactio) (*die Nöthigung*) est mutatio alicuius ex contingenti in necessarium, hinc est vel activa (*die vorgenommene*) necessitantis . . . vel passiva (*die gelittene*) necessitati . . . (XVII 131). Dazu die Praktische Philosophie (Initia) XIX 27ff., § 50–59, Ethik; XXVII 268<sub>9</sub> (Collins): *Alle Neceßitation ist nicht nur pathologisch, sondern auch practisch. Die practische Neceßitation ist nicht subjectiv sondern objectiv . . . Mit der Freyheit stimmt keine andre neceßitation als die practische neceßitation per motiva.* — Aus der gleichen Zeit (1784/5) auch die Vorlesungen über Naturrecht (XXVII 1323): *Necessitatio einer an sich zufälligen Handlung durch objective Gründe ist praktische Necessitatio, das ist von practischer Neceßität unterschieden.*

897<sub>28f</sub>. Voluntas non potest cogi physice, sed semet ipsam cogere potest volendi.] Baumgarten: Facultas Appetitiva superior (§§ 689ff.); est vel voluntas, vel noluntas . . . Repraesentationes volitionis nolitionisque causae impulsivae sunt motiva (*Bewegungsgründe*). Elateres animi . . . vel sunt stimuli, vel motiva . . . (§ 690, XV 51). Vgl. XXVII 1096, E zu 112<sub>8</sub>.

900<sub>19</sub> Denn Moral ist Wissenschaft von dem was gut ist,] siehe E zu 776<sub>32ff</sub>.

901<sub>12</sub> Aber das höchste Gut kann ich erreichen] nach Baumgarten ist höchstes Gut das optimum metaphysicum, das in sich das *zufällige höchste Gut* (physicum late dictum) enthält (§ 190), XVII 66. — Zum metaphysischen und

physischen bonum bei Leibniz siehe Causa Dei, E 655 u. ö. Für Kant, für den Die Glückseligkeit und das gute, Sittlichkeit, zusammen summum bonum ausmachen (Refl. 6584, XIX 95) ist nicht nur moralisch eine scharfe Trennung beider erforderlich, sondern gibt es im Grunde keine „Realisierung“ des höchsten Gutes. Was allerdings erst später thematisiert wird (vgl. V 25). — Dazu jetzt: P. Schmidt-Sauerhöfer, *Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit*, Bonn 1978.

901<sub>21</sub> libertas indifferentiae ist ein Unding.] Zu Indifferenz (Adiaphoron) bei Baumgarten Sectio XIV der empirischen Psychologie: Indifferentia §§ 651 ff. (XV 40f.), dazu die Refl. 150: der gar keine Wahl hat, kan gleichwohl nicht ganz unempfindlich seyn. Aber er kan nur nicht urtheilen. (XV 41). Vgl. XXVII 1130, E zu 522<sub>37f.</sub>

902<sub>26</sub> Begriff wahrer Freiheit] Baumgarten Sect. XXI Libertas, § 719: Libertas pure volendi nolendive est libertas pura ... (XVII 135). Vgl. XXVIII 268 ff. (Metaphysik L<sub>1</sub>).

902<sub>27</sub> cauſae impulsivae] Baumgarten § 342: Intentionis rationes in intendente vocantur cauſae impulsivae (*Trieb oder bewegende Ursachen*) XVII 101. Wolff § 940.

902<sub>36</sub> Die Thiere sind es nicht, daher sind sie bloß passiv] Siehe S. 897<sub>36 ff.</sub> u. ö.

904<sub>17</sub> Die Seele ist Substanz ...] Baumgarten § 505 (XV 6): Cogito, mutatur anima mea ... Ergo cogitationis sunt accidentia animae meae ... quarum aliquae saltim rationem sufficientem habent in anima mea ... Ergo anima mea est vis ... Dies in der empirischen Psychologie. In der rationalen Psychologie wird die *menschliche Seele* bezeichnet als anima, quae cum corpore humano in artissimo est commercio ... (§ 740). Erst § 742 ist die Rede von der denkenden Substanz: Quicquid cogitare potest, aut est substantia, monas ..., aut totum, cuius substantia, quae cogitare potest, pars sit. Ergo omnis anima est substantia, monas ... (XVII 141). — Vgl. A 341 ff. (Paralogismenlehre), wo Kant etwas konstruiert, was es weder bei Baumgarten noch bei Leibniz gibt. — Dazu jetzt: A. Kalter, *Kants vierter Paralogismus*, Meisenheim a. Glan 1975.

906<sub>20</sub> Von den Seelen der Thiere] Baumgarten Sectio VI der Psychologia rationalis: Animae brutorum (§§ 792–795, XVII 155f.). Der Stand damaliger Tierpsychologie u. a. bei M. Dessoir, S. 186–205 u. ö. Vgl. weiter unten Met. K<sub>3</sub> 949<sub>25 ff.</sub> u. ö.

906<sub>36</sub> wie Meier glaubt] Georg Friedrich Meier (1718–1797), dessen *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) Kant seinem Logikkolleg zum Grunde legte, schrieb 1749 den *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*. Dazu Jäger 201 ff.; Dessoir, S. 26–36. — Siehe auch II 311, Kants Urteil über Meier. Ferner oben E zu 881<sub>20</sub>; M. Wundt, 226 ff.

907<sub>9f.</sub> Psychologische Systeme des Commerciums der Seele mit dem Körper] Vgl. Baumgartens Sectio II der rationalen Psychologie § 761–769: Systemata psychologica (XVII 145–148): Systemata psychologica sunt sententiae, quae videntur ad explicandum animae et corporis in homine com-



mereium aptae . . . Illorum nullum possibile, praeter systema harmoniee prae-stabilitae, influxus physiei, et eausarum oecasionalium forsitan psychologi-eum . . . (§ 761). Vgl. G. Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems*, Langensalza 1925. Siehe auch XXVIII 102 ff. (Metaphysik Herder); XXVIII 279 ff. (Metaphysik L<sub>2</sub>). Zu Leibniz siehe H. L. Koeh, *Materie und Organismus bei Leibniz*, Halle 1908.

909<sub>6f.</sub> Cartes sagte, sie sei in der Zirbeldrüse.] Vgl. XXVIII 1405 f., E zu 686<sub>11</sub>.

910<sub>6f.</sub> Des Autors Erklärung: aetuatio ex nihilo . . .] Baumgarten Seetio III: Origo animae humanae. § 772: Anima non potest oriri, nisi ex nihilo . . . Ergo non oritur ex parentibus (XVII 148). Dazu § 926 (XVII 190): Actuare quid ex nihilo est ereare (*erschaffen*).

910<sub>17</sub> heißen Tradueianer.] Baumgarten § 771: . . . aut ex parentibus oriri volunt et Tradueiani (*ein Freund des Ursprungs durch den Übergang*) vocantur . . . § 772 Tradueiani sive ex parentum anima, ut flammulam ex flammula . . . (XVII 148).

911<sub>2ff.</sub> (Priestley ist ein Materialist . . .] Vgl. oben XXIX 700, E zu 111<sub>4-5</sub>.. Der Chemiker und Theologe Priestley gehört auch zu den Begründern der englischen Assoziationspsychologie. Siehe aus der älteren Literatur die Dissertation von Bruno Schoenlenk, Halle 1882: Hartley und Priestley, die Begründer des Assoeiationismus in England. Vgl. ferner R. E. Schofield, *A Scientific Autobiographie of Joseph Priestley (1733-1804)* — eine Auswahl aus dem Briefwechsel, kommentiert. Siehe auch Heimsoeth, Studien II 82 f.

912<sub>8</sub> Man vergleicht auch die Seele mit einer Raupe . . .] Vgl. XXVIII 441<sub>15ff.</sub>: *Noch ein anderer empirischer Beweis ist der gewöhnliche durch ein analogon der Thiere, nemlich von solchen die erst zu sterben scheinen drauf in einer Hülse reifen . . . und als papillon herauskommen, indeß ist dies blos ein Schema sich die Unsterblichkeit begreiflich zu machen.* (Volekmann 1784/5).

912<sub>34ff.</sub> Mendelssohn versuchte zuerst die Unsterblichkeit der Seele als Substanz zu beweisen] Von der Einfachheit der Seele, bzw. der Seele als Substanz handelt Mendelssohn im Phädon, 2. Gespräch (S. 96 f.), von ihrer Unsterblichkeit im 3. Gespräch (S. 103). Dazu B 413 ff.: Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. — Spaziers *Antiphädon* beschäftigt sich nicht mit M., sondern plädiert für einen, die Spekulation — auch diejenige Kants — ablehnenden Materialismus. 1791 verfaßte Sp. einen Auszug aus der KrU (vgl. XI 396).

913<sub>16</sub> So ist z. E. die Metempsychose eine solche Interruption,] Bei Starke I, S. 245 f. überlegt Kant: *Nelli* (i. Text fälschlich: Kelli) *in Florenz bemerkt, daß es eine Metempsychosis der Genies gebe. Er will es vorzüglich an drei Personen bemerkt haben, daß der Geburtstag des Einen der Sterbetag des Andern war. Am Sterbetage des Michel Angelo wurde Galliläi geboren, und an dessen Sterbetage Newton. Aber als Newtons Mutter schwanger war, lebte ja Galliläi noch, und das*



*Kind mußte doch schon im Mutterleibe eine Seele haben.* — Die Stelle auch bei v. Glasenapp S. 159.

913<sub>31</sub> Es ist eben so, als einer, der an eine Karre geschmiedet ist ...] Vgl. XXVIII 444<sub>22–26</sub> (Volckmann).

914<sub>34</sub> Beweis aus der Analogie] Baumgarten kennt § 781 eine hypothetische Unsterblichkeit: *Nulla substantia huius mundi ... annihilatur ... Ergo anima humana moriente corpore, quale in his terris homines habent superstes vivit immortaliter ...* (XVII 151). Vgl. XXVIII 442 (Volckmann).

915<sub>13</sub> Crystalline] siehe XXIX 155 (Danziger Physik).

915<sub>14</sub> Euler] vgl. XXIX 691, E zu 84<sub>25</sub>.

915<sub>18f.</sub> Dolland widertritt ihm ... Fernröhre] John Dollond (Dolland) 1706–1761, Optiker im Geschäft seines Vaters, erwarb sich als Autodidakt eine umfassende Bildung, schrieb 1758 *Account of some experiments concerning the different refrangibility of light*, worin er das von ihm konstruierte D.-e Fernrohr (mit Linsen aus drei Gläsern) beschreibt. — Siehe Encyclopädia Britannica Vol. VIII, 2 (1910). Vgl. XXIX 150f.: *Von Licht und Farbe* (Danziger Physik).

916<sub>18f.</sub> Newton, ein Mann von so großen Talenten] *Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; ... so stirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom ABC anfangen muß und wenn der es eben so weit gebracht hat, so stirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben so ...* XXVIII 294, L<sub>1</sub>.

916<sub>30f.</sub> Dieser Beweis ist von Fordyce erfunden] David Fordyce (1711–1751), schottischer Philosoph, schrieb *The Elements of Moral Philosophy* (separat erschienen 1754; deutsch 1757). Siehe Allgemeine Encyclopädie 1847 7–9; Dictionary of National Biography (G. Smith) Vol. VII (1917) pg. 432. — Danach ist E zu XXVIII 688, S. 1406, zu berichtigen.

918<sub>3f.</sub> Nur in der Idee würde sie ohne Glauben an Unsterblichkeit eine Kraft haben,] Diese, trotz ihrer Dunkelheit meisterhaft formulierte Stelle — wenn sie von Kant ist — setzt natürlich die „moralische“ Bedingung, die Baumgarten (§ 787) an die Unsterblichkeit stellt, und auch seine Vorstellung von Glück und Glücksgütern voraus (ebd., XVII 153f.). Aber sie involviert die ganze Problematik der Kantischen „Postulatenmetaphysik“: die Moralität läßt sich nicht realisieren, ohne „Hoffnung der Unsterblichkeit“; „nur in der Idee“ würde die Seele Kraft haben, die Moralität zu realisieren. — Vgl. jetzt die Reflexionen zur quaestio Stolpiana III (Lehmann, *Kants Bemerkungen im Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft*, K-St. 72, 1981 S. 132ff.): *Keine Pflicht ist von der Art, daß sie nur Verbindlichkeit bey sich führt, so fern man die Seelenunsterblichkeit voraussetzt ...*

918<sub>18ff.</sub> Die Metempsychose der Indianer ist doch eine besondere Idee, daß nemlich die Seele vorher ein reiner Geist (Dewa) war,] Siehe hierzu VI 73f. (Anmerkung): Bei den Hindus sind die Menschen nichts anders, als in thierische Körper zur Strafe für Verbrechen eingesperrte Geister (Dewas genannt), ... Vgl. XXVIII 445<sub>32ff.</sub>: *Die metempsychosis war eine artige Idee der orientalischen*

Völker, obgleich ziemlich grob. Es war ihr *purgatorium*, welches sie *Devas* nannten, wenn die Seele drauf in ein Thier wanderte, so hieß das die *lamaische* Wiedergeburt, und kam die Seele darauf wieder in einen Menschen, so hieß das *Burham*, von da, glaubten sie, würde die Seele in den Abgrund aller Seelen nämlich Gott wieder verschlungen, woraus sie gegangen war (Volekmann). Dazu XXVIII 1400, E zu 445<sub>34</sub> und 445<sub>37</sub>, sowie v. Glasenapp 40.

918<sub>31f.</sub> Sie ist ein practisches Postulat. Dicses ist von Hypothesen unterschieden.] Baumgarten setzt Ratio (Grund) mit *condicio*, *hypothesis*, gleich (§ 14), definiert also *hypothesis* als das, *ex quo cognoscibile est*, *cur aliquid sit* (XVII 27). — Für Kant vgl. Methodenlehre A 769 ff. (Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen); A 776 f. wird angedeutet, daß die Vernunft in Ansehung des praktischen Gebrauchs ein „Recht“ hat, das ihr in Felde der bloßen Speculation nicht zusteht. Das ist die Postulatenlehre, wobei aber der Terminus schon vergeben ist (Postulate des empirischen Denkens A 218 ff.), und Kant auch keineswegs daran denkt, Analogien und Wahrscheinlichkeitsargumente z. B. für die Unsterblichkeit heranzuziehen. Vgl. oben 914<sub>34</sub>.

919<sub>5</sub> Zustand nach dem Tode] Baumgarten Sect. V § 782 ff.: Status post mortem (XVII 151–155).

919<sub>10ff.</sub> Es ist ein kühner Gedanke, die Auferstehung mit der Verwandlung eines Schmetterlings zu vergleichen.] Siehe oben S. 912<sub>8</sub>.

920<sub>5ff.</sub> Die Meinung des Leibnitz, daß die Seele schon hier ein Vehiculum von Materie, das unzerstörbar ist, habe] Das vehiculum substantiale bezieht sich auf zusammengesetzte Substanzen, insbesondere Lebewesen — in der „Monadologie“ als *göttliche Maschinen* bezeichnet —, denen es „*novam substantialitatem*“, eine besondere Verklammerung (etwa als Dominante im Sinne Reinkes) gibt. Als „*principium actionis compositi*“ (E 739). Diese, in den Briefen an Des Bosses entwickelte Lehre (1712–1713) ist wegen ihres Widerspruches zur Monadologie und ihrer theologischen Anpassung bestritten. — Vgl. W. Weyckmeister, *Der Leibnizsche Substanzbegriff*, Halle 1899, S. 59 f.; Koch a. a. O.

921<sub>2</sub> Kaestner] A. G. Kaestner, *Aufangsgründe der höhern Mechanik*, Göttingen 1766; siehe II 513, E zu 400<sub>3ff.</sub>

921<sub>6ff.</sub> Daher sagt auch Newton, daß die Lichtstrahlen auf den Spiegel in einer krummen Linie fallen . . .] Vgl. XXVIII 204: *Ferner merket man in der Physik: kein Lichtstrahl verändert seine Richtung plötzlich (welches Newton dargethan), sondern continuirlich. Der Lichtstrahl, der auf einen Spiegel fällt, bricht sich unter einem spitzen Winkel, ist aber einige Zeit hindurch im Spiegel; und dann gilt von ihm dasselbe, was vorher vom Körper in der Bewegung des Triangels ist gesagt worden. Also ruhet er im Spiegel; er würde aber ewig ruhen, wenn ihm nicht eine neue Kraft eine neue Richtung gäbe.* (Metaphysik L<sub>1</sub>). — So auch XXVIII 730<sub>26–29</sub>: *So prallt kein Lichtstrahl in einem spitzen Winkel vom Spiegel ab; denn sonst müssten zwei Richtungen sich unmittelbar folgen; sondern durch eine unendliche Menge von kleinen Abweichungen von der vorigen Richtung.* (Metaphysik K<sub>2</sub>–He). —

922<sub>4f.</sub> Voltaire spottet hierüber, indem er sie als eine große Procession vorstellt] Siehe XXVIII 1391. E zu 205<sub>23-30</sub> (Metaphysik L<sub>1</sub>).

922<sub>12</sub> In mundo non datur hiatus:] Zu hiatus bzw. saltus siehe Baumgarten § 386 (XVII 108): Eventus sine ulla ratione sufficiente proxima esset saltus absolutus (*das völlig durch einen Sprung geschähe*) bzw. saltus respectivus, sine ratione sufficiente proxima ordinaria. Dazu XXVIII 200: De saltu et lege continuitatis (Metaphysik L<sub>1</sub>). Hier heißt es: *Der Sprung ist der Uebergang von einem entfernten Grunde in der Verbindung von vielen zur Bestimmung, ohne die membra intermedia durchzugehen. Der Begriff vom Saltu trifft nicht bloß Begebenheiten, sondern auch Dinge . . .* Wie Kant die Übergangsproblematik erst im op. post. voll entfaltet (thematisiert), so wird hier auch der Gegensatz von transitus und saltus stets hervorgehoben: Der Übergang (transitus) von einer Art der Erkenntnis zu einer andern muß nur ein Schritt (passus), kein Sprung (saltus) sein (XXI 387, Oktaventwurf). Hier auch das Elefantenbeispiel!

925<sub>35</sub> In mundo non datur fatum] Baumgarten § 382 (XVII 107): Fatum (*das Schicksal, Verhängniss*) est necessitas eventuum in mundo, und weder in dieser noch in irgend einer anderen Welt anzunehmen. — Leibniz unterscheidet das Fatum Mohametanicum vom christlichen, und verwirft jenes. (Theodizee, E 660, Nr. 106, 107).

926<sub>22f.</sub> Der Autor fängt hier an, vom ente extramundano zu reden.] Baumgarten § 388: Hinc omnis mundus extra substantiam infinitam ponendus est, adeoque hic etiam mundus existit extra ens infinitum, quod ideo vocatur ens extramundanum (*das Wesen ausser der Welt*), ens extra hunc mundum actuale (XVII 108).

927<sub>18f.</sub> Der Egoist sagt: Im Traum stelle ich mir auch eine Welt vor,] Über den theoretischen Egoismus (Solipsismus) siehe Baumgarten § 392: Qui hunc mundum se putat ens simplex est Egoista (XVII 109) und § 438: mundus egoisticus, qualem egoista hunc ponit, non est perfectissimus (XVII 118). Durch Descartes' Meditationen war ein methodischer Solipsismus bekannt genug, als daß nicht das Traumargument bzw. die Frage nach der Existenzgewißheit überall auftauchte — bei Wolff z.B. in § 1 der Deutschen Metaphysik (5. Aufl. 1733:) *Wer sich nun aber dessen, was er leugnet oder in Zweifel zieht, bewusst ist, derselbige ist. Und demnach ist klar, daß wir sind* (S. 2). Herder referiert: *Ein Egoist denkt, daß ich, der da denkt, das einzige einfache Wesen ist, ohne nexu mit anderen* (XXVIII 42). — In der Anthropologie Mrongovius unterscheidet Kant *Egoist der Sinnlichkeit* und *Egoist der Urteilskraft* (Opg. 113f.).

928<sub>3</sub> Dem Egoismus ist der Dualismus (Pluralismus) entgegengesetzt.] Baumgarten definiert (§ 465, XVII 123): Dualista est, qui ponit hunc mundum constare spiritibus et corporibus extra se . . . Der Terminus findet sich bei Kant A 367: in Vergleichung mit dem Idealismus werde die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualismus genannt. (Paralogismenlehre, 1. Fassung).

928<sub>8f.</sub> Der Idealismus ist, wenn man sich vorstellt, daß außer einem zwar denkende Wesen, aber keine Körper vorhanden wären.] Bei Baumgarten, der



ja den Leibnizsehen Idealismus voraussetzt, heißt es nur: Solos in hoe mundo spiritus admittens est idealista (§ 402, XVII 111). Dazu die bekannten Stellen aus der Paralogismenlehre A 368: Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen . . . und: Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet . . . Vgl. Kalter, a. a. O. S. 280 u. ö.

928<sub>23</sub> Bischof Cloyd in Irland] Daß Berkeley seit 1734 Bischof in Cloyne (Irland) war, wußte nur der Nachschreiber nicht, — Kant, der (Warda 46) eine deutsche Übersetzung von Berkeleys Werken (Teil I, 1781) besaß, hat sich zwar mit B. beschäftigt, aber nur sporadisch. Vgl. XXVIII 1405, E zu 680, Metaphysik Dohna; XXVIII 1376f., E zu 42<sub>22f.</sub>, Metaphysik Herder: *So hat der Bischoff Berkelei in der Abhandlung Vom Nutzen des Theerwassers vor unsern Körper, gezwweifelt, ob es gar Körper gebe. Er gibt vor, daß alle Körper blos Erscheinungen von Körpern in unserer Seele sind. Und das mit vielem Schein.* Vgl. auch XXVIII 770 (Metaphysik K<sub>2</sub>): *Körper als solche sind nicht Dinge an sich selbst, wollte Berkeley sagen, aber er drückte sich falsch aus, und daher scheint er ein Idealist zu sein.* — Jedenfalls enthält die Kritik A keine, weder positive noch negative, Urteile über Berkeley; erst die Göttinger Rezension bewirkt eine Umstellung. Berkeleys Idealismus (Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit, IV 374) wird dem Kantischen konfrontiert. Die Prolegomena gehören zu den polemischen Schriften Kants. — Dazu Lehmann I, S. 171–187; Kalter a. a. O. S. 206.

929<sub>1</sub> Materialismus ist, wenn man annimmt, daß alles material sei,] Demgegenüber definiert Baumgarten § 395 (XVII 110): Wer die Existenz der Monaden leugnet, est materialista universalis. Qui negat existentiam monadum universi . . . est materialista cosmologicus. Dazu § 439 (XV 118) . . . ergo mundus nee ullus, nec perfectissimus est.

929<sub>12ff.</sub> Wenn die Monaden der Körper auch wirklich sind . . .] Siehe etwa Leibniz, *Considerations sur la doctrine d'un esprit universel* (E 178ff. LVI, 1702): *Car pourquoi l'ame ne pourroit-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bien heureux un corps glorieux . . .* Monadatum b. Baumgarten § 406 (Prima eorum genesis, XVII 112). — Zu Leibniz' Corpuseulum siehe XXVIII 1400, E zu 445<sub>21ff.</sub>

929<sub>39</sub> sind sopitae, schlummernde Monaden.] Vgl. Baumgarten § 401: . . . Illae sunt monades nudaе (im tiefen Schlaf liegende Monaden) (sopitae). Vgl. die — nicht von Leibniz — so genannte „Monadologie“ Nr. 20: *Car nous expérimentons en nous mêmes un état, ou nous souvenons de rien et n' avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe.* (E 700).

930<sub>5–7</sub> Leibnitz hat . . . Mundum Noumenon und Phaenomenon miteinander verwechselt] Vgl. hiermit die Leibnizkritik in der Anmerkung zur Amphibolie



der Reflexionsbegriffe A 270f. (dazu O. Döring. *Der Anhang zum analytischen Teile der Kr.r.V. über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, exegetisch-kritisch beleuchtet*. D. Leipzig 1904). — Die Schrift gegen Eberhard (VIII 185–252) setzt schon die (Problematik der Einleitung zur) Kr.d.U. voraus und gibt sich als eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine . . . Anhänger (VIII 250).

930<sub>32f.</sub> Leibnitz und der Autor unterscheiden mathematische und physische Punkte.] Baumgarten § 399: Monades . . . sunt puncta . . . sed neutiquam mathematica . . . Punctum mathematicum, abstractum possibile, . . . si fingatur existere, Zenonicum est Punctum, ens fictum . . . Punctum physicum si dicas actuale et praeter simplicitatem omnimoda determinatum, quaedam monades huius universi sunt puncta physica, nempe quarum ex aggregato extensum (XVII 110). Für Leibniz siehe u. a. den 4. Brief an Des Bosses (E 454). — Wolff, der ja die Monadenlehre ablehnt, gibt im Lexikon eine Fülle von Punkten an; als punctum mathematicum (unterschieden von punctum accidentale) definiert er: *Ist so was Kleines, das gar keine Theile hat. Der Punct ist in der That nichts anderes, als das Ziel, welches man in Gedanken setzt, wo eine Linie sich anfangen und wo sie aufhören sol.* (S. 1116).

931<sub>2f.</sub> Der Autor redet itzt von der ersten Möglichkeit der Erzeugung der Körper . . .] Baumgarten Sectio II: Prima corporum genesis §§ 406 ff. (XVII 112 ff.). Das heißt, er behandelt die Monaden, als Ausdehnung und Materie erzeugend — im Leibnizschen Sinne.

931<sub>5f.</sub> Der Autor erklärt die Möglichkeit eines Körpers als eines monadati] Hierzu, und besonders zur Bewegungsrelation, Baumgarten § 417 (XVII 113 f.): Si moveatur una pars huius mundi, mutatur eius relatio ad reliquas simultaneas singulas. Für Kant vgl. A 192; IV 487 (Phoronomie, Grundsatz).

931<sub>7ff.</sub> Von einem Schiff, das nach Pillau geht . . .] Vgl. A/B 237: *Œſſ ſeſe ꝓ.ß. ein Œſſſ den Œtrom hinabtreiben*, das Beispiel für die zweite Analogie.

931<sub>11f.</sub> Der Autor sucht die Möglichkeit der Bewegung aus der vi repraesentativa zu erklären.] Baumgarten §§ 415: Nulla mutatio fit in mundo composito sine motu . . . (XVII 113) Monades in universo constituentes extensum . . . semper agunt . . . repraesentantes universi . . . certum motum impediende, certo motui resistente . . . certum alium motum efficiente, s. movente (§ 416).

931<sub>29</sub> Die Ausdrücke bellum omnium contra omnia] Baumgarten § 408 (XVII 112): Ergo est in hoc mundo influxus et conflictus universalis . . . (bellum omnium contra omnia, concordia discors, discordia concors . . .).

932<sub>10f.</sub> Atomus (indivisible) ist entweder absolute oder mathematice talis, welches aus keinen Theilen mehr besteht . . .] Baumgarten setzt Atom gleich Monade, und „beweist“: Atomus (*das an und vor sich untheilbare*) dicitur ens per se indivisible. Omnis monas est indivisibilis per se . . . Hinc omnis monas est atomus. Ergo elementa sunt atomi . . . hinc atomi naturae dicuntur (XVII 115, § 424). Wolff, der den Leibnizschen Pluralismus durch seine Lehre von den *einfachen Dingen* ersetzt, von denen er sagt, sie haben keine Figur, Größe, nehmen keinen Raum ein (Deutsche Met. § 81), argumentiert nicht weniger simpel: es muß einfache Dinge geben, *denn wenn alles aus Theilen zusammen gesetzt wäre*,

so müßte man Dinge zugeben, die eine Figur und GröÙe hätten, ohne daß ein Grund vorhanden wäre, warum . . . (ebd. § 77).

932<sub>25f.</sub> Die die Phacnomena aus Corpusculis (unsichtbaren Theilen) erklärt,] Vgl. Descartes, Principia IV, CCI, CCII (pg. 324f.): Quis autem potest dubitare, quin multa corpora sint tam minuta, ut ea nullo sensu deprehendamus? (324) . . . At Democritus etiam corpuscula quaedam imaginabatur, varias figuras, magnitudines et motus habentia, ex quorum coacervatione mutuisque econcursibus omnia sensilia corpora exsurgerent; (325). — Baumgarten will § 425 (XVII 115) nicht durch die Sinne wahrnehmbare, bzw. nur verworren (konfus) erkennbare Körper corpuscula nennen und eine Philosophie, die die Phaenomene der Körper aus Korpuskeln erklärt, Corpuskularphilosophie. Vgl. XXVIII 1400, E zu 445<sub>21ff.</sub>; Laßwitz I 263ff., II 55ff.

932<sub>30f.</sub> Diese nehmen Gassendi . . . an] Über Peter Gassendi, dessen Corpuskularphilosophie in den Druckschriften Kants nicht auftritt, siehe XXVIII 1446, E zu 1257<sub>18f.</sub>; XXIX 107<sub>31</sub>, sowie die Darstellung bei Kaestner IV S. 484–501: Gassendus. (Zur Schreibung Gassendis vgl. Güttlers lat./frz. Ausgabe der Meditationes, 2. Aufl. München 1912, S. 6 Anm.); Laßwitz II 126–188.

933<sub>19</sub> Diese heißen also die obersten dynamischen Grundsätze . . .] Vgl. hierzu außer den Analogien in der Fassung A, Bd XXIII, S. 28, Refl. E 29: Man muß die Wahrnehmungen unter die Categorien subsumiren. Über aus denen Categorien für sich kann man gar nichts schließen, sondern aus der Möglichkeit der Wahrnehmung, welche nur durch Bestimmung der Zeit und in der Zeit geschehen kan, darin der Actus, der die Anschauung bestimmt, nur nach einer Categorie möglich ist.

933<sub>24f.</sub> Die Natur ist nun das erste allgemeine innre obiective Princip . . . Dadurch ist es vom Wesen unterschieden . . .] Essentia (*Wesen*) und natura werden dagegen von Baumgarten (§ 40) gleichgesetzt (XVII 36). Vgl. oben 868<sub>31</sub>.

934<sub>19f.</sub> wie z. E. Reimarus die Natur durch wesentliche Kraft erklärt,] Reimarus, Kunsttriche § 164: *Daher würde einer ganz verschiedene Dinge für einerley halten und mit einander vermengen, wenn er nicht auf die wesentliche Bestimmung der Kräfte, und auf die wesentlichen Stufen ihrer Determination, achtete.* — Siehe XXVIII 1384, E zu 116<sub>25</sub>; XXVIII 1385, E zu 116<sub>36</sub>. Vgl. Joseph Engert: *Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker*, Paderborn 1908 (*Studien zur Philosophie und Religion*, W. R. Stölzle, 2. Heft). — Das von der Joachim-Jungius-Gesellschaft 1972 veranstaltete Symposium (*Hermann Samuel Reimarus, ein „bekannter Unbekannter“ der Aufklärung in Hamburg*, Göttingen 1973) ist für die Reimarus-Forschung unergiebig. Dagegen bestimmt Schulthess 1981 den Einfluß der Vernunftlehre von R. auf Kant (S. 39ff.: *Exkurs zu Reimarus*).

935<sub>10ff.</sub> (wie der Autor will)] Baumgarten § 430 (XVII 116): Initium naturae est origo (*Erzeugung*), duratio vita (*Leben*), finis mors (*Tod*).

935<sub>14</sub> wie der Autor es erklärt.]] Baumgarten § 433 (XVII 116): Machina est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus

in mundo est machina . . . Wolff sagt (Wörterbuch 851): *Da nun die Maschinen das ihre Vermöge ihrer Structur nach einigen veränderlichen Gesetzen der Bewegung verrichten, und in der Natur die Körper ein gleiches thun; so hat man aus unterschiedenen Gliedern oder Theilen zusammengesetzte Körper, ja das gantze Welt-Gebäude selbst, Maschinen genennet.*

936<sub>5</sub> die der Chymiker] vgl. E zu 946<sub>14</sub>.

936<sub>9f</sub>. Newton erklärte diese Erscheinung dynamisch] Zu Newtons „Erklärung“ der Attraktion siehe Optics 242f.: *What I call attraction, may be performed by Impulse, or by some other means unknown to me. I use that word here to signify only in general any force by which bodies tend towards one another, whatsoever be the cause. For we must learn, from the phaenomena of Nature, what bodies attract one another, and what are the laws and properties of the attraction, before we enquire the cause by which the attraction is performed.*

936<sub>32f</sub>. Hier ist eigentlich von der Vollkommenheit der Welt die Rede] Baumgarten § 437 (XVII 117): *Hinc mundus perfectissimus est etiam mundorum possibilium omnium optimus . . .* Zur Fragestellung II 31 ff. (Betrachtungen über den Optimismus).

### Metaphysik Arnoldt (K<sub>3</sub>)

946<sub>14</sub> Ferner die Naturlehre der Chemisten.] Vgl. XXIX 1,1, S. 97: *Die Chymie hat sich in neueren Zeiten zur großen Vollkommenheit emporgehoben; sie verdient auch mit allem Recht den Anspruch auf die gesammte Naturlehre: denn nur die wenigsten Erscheinungen der Natur lassen sich mathematisch erklären* (Danziger Physik). Dazu XXIX 1,1 S. 98 mit Hinweis auf Erxlebens *Anfangsgründe der Naturlehre*, – Kants *Physikkompendium*, neben Karstens *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur* 1783 und Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre* (1753 u. ö.) — Vgl. XXIX 1,1 S. 655; Heimsoeth, Studien II 58–66.

946<sub>23</sub> Die Definition des Verfassers] Siehe C zu 749<sub>33</sub>.

947<sub>6–26</sub> Meta-physik ist physic – Metaphysic.] Mit einer Auslassung: 947<sub>7–9</sub> *hier erwartet man – können*, bei Arnoldt 149 (XXVIII 821). Die Fortsetzung: *Es lag wohl in der Natur – unnötig* findet sich XXVIII 821<sub>16–22</sub>. Dann folgt wieder eine längere Auslassung: *indem die principia der metaphysik – unter allen Umständen gewiß*, und der Weiterdruck XXVIII 821<sub>23–822<sub>5</sub></sub>. *Dagegen ist es gewiß – nicht erfüllt werden kann.* — Mit diesem Auszug vergleiche seine selbstgemachte Definition XXVIII 823 (Ar 91): *Metaphysik, das System der reinen Philosophie, der reinen Vernunftkenntnisse durch Begriffe, hat bloss Principia a priori, die gegeben sind, die durch Vernunft erkannt, aber nicht gemacht werden und solche Beschaffenheit haben, daß man mit der Erkenntnis selbst die Notwendigkeit dessen verbindet, was man erkennt; sie begreift den materiellen Teil der Philosophie unter sich.* — Was sich bei solchen Zusammenziehungen verliert, ist Kants eigentliche Metaphysik qua Lebensphilosophie, die unterhalb der konstruierten System-Metaphysik liegt. Vgl. oben 843<sub>9</sub> (Mrongovius).



947<sub>28</sub> Aristoteles] S. oben 773<sub>23ff.</sub> Metaphysik Mrongovius: *diese Bemerkung ist sehr schicklich und scheint vom Aristoteles sorgfältig ausgedacht zu seyn.* So auch XXVIII 468<sub>26ff.</sub> u. ö.

947<sub>33f.</sub> Pythagoras] Diog. Laert. VIII, 8.

947<sub>37ff.</sub> Denn zur Erweiterung der empirischen physie trägt die Metaphysie nichts bey;] Bei dieser summarischen Gegenüberstellung fällt der Naturbegriff unter den Tisch. Siehe hierzu die Danziger Physik XXIX 97ff. und die E zu 98<sub>15-18</sub> (XXIX 693f.). Es zeigt sich aber auch, wie schwierig es sein mußte, von der bloßen Empirie zum Elementar- und Weltsystem der Materie „überzugehen“ (im op. post.).

948<sub>13</sub> sein summum bonum.] In V 112 zeigt Kant, daß die Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit analytisch nicht erkannt werden kann, weil es zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Gutes sind, und entwickelt daraus eine „Antinomie“ der praktischen Vernunft, die er V 114ff. kritisch „aufzuheben“ versucht. Zu dieser Konstruktion, die auf den — aber auch nicht als „Antinomie“ zu verstehenden — Gegensatz von Epikuräismus und Stoizismus zurückgeht, vgl. XXIX 600 (Moral Mrongovius II): *Der größte Werth des Zustandes ist Glückseligkeit. Also Tugend verbunden mit Glückseligkeit ist das höchste Gut. Tugend ist die Bedingung unter welcher ich des Glücks würdig bin: aber das ist noch nicht das höchste Gut.*

948<sub>35f.</sub> Die Critic der reinen Vernunft ist die Propädeutic zur transcendentalphilosophie.] Die in der Architektonik (A/B 869) vorgetragene Unterscheidung von Kritik und Metaphysik als Bestandteilen der Philosophie der reinen Vernunft gibt an, daß Kritik Propädeutif (Vorübung) sei, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori unterjocht. Sie wird von Ar XXVIII, S. 822 summarisch referiert: *Kritik der reinen Vernunft, die Propädeutik zur Transcendental-Philosophie, geht auf die Möglichkeit, ein Erkenntnis a priori einzusehen . . .* Dabei entfällt natürlich die Problematik, die nicht erst in Fichtes Behauptung (XIII 371, 1ff.) hervortritt, sondern z. B. in der KrU, in der Logik (IX 13) u. ö. Zur Logik als Propädeutik vgl. J. G. C. Kiesewetter, *Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen* 2. Aufl. Berlin 1806, S. 101: *Da die angewandte allgemeine Logik . . . von allem Inhalte des Denkens abstrahirt, . . . so kann sie eben so wenig als die reine allgemeine Logik die Quelle von Erkenntnissen der Gegenstände werden . . . sie ist also als Propädeutik (Vorbereitungswissenschaft) allen menschlichen Erkenntnissen voranzuschicken . . .*

949<sub>23f.</sub> Man nennt die transcendental Philosophie auch Ontologie, und sie ist das product der Critic der reinen Vernunft.] Zu dieser etwas drastischen Formulierung siehe oben 752<sub>19</sub> (Mrongovius): *Man hat das Wort gebraucht und darunter Ontologie verstanden; so nehmen wir es aber . . . nicht.* XXVIII 823 erläutert Ar: *Ontologie, das Produkt der Kritik der r. V., enthält die Elementar-begriffe, die elemente oder erste Prinzipien, um Objekte a priori zu erkennen, die gegeben werden können.* Sie gehört also zum *Immanenten Teil der Metaphysik der Natur* . . . Da die Ontologie Wolffs die damalige Transcendentalphilosophie



(im nichtkantischen, überlieferten Sinne) ist und Kant sie in Baumgartens Fassung behandelt, da Kant — in der Architektonik (A/B 874) — von der Ontologie als erstem Hauptteil des Systems der Metaphysik spricht (vgl. XXVIII 174: *die Ontologie, welche von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge handelt. Hier untersucht der Verstand, wie er auf solche reine Vernunftbegriffe gekommen.*), da schließlich Prolegomena und Einleitung in die Ontologie die Zugangspforten in die Kritik sind (vgl. XXVIII 185 u. ö.), lassen sich Begriffsschwankungen und Bedeutungsmannigfaltigkeit bei den Nachschreibern leicht erklären.

951<sub>15 ff.</sub> Epicur statuierte nur Begriffe, insoweit die Gegenstände derselben sichtbar dargestellt werden konnten] Zu Kants Urteilen über Epikur XXIX 674, 697 siehe auch XXVIII 176 (Metaphysik L<sub>1</sub>): *er glaubte, daß wir von den Dingen selbst keine Gewißheit hätten, sondern daß uns von ihnen nur eine solche Kenntniss beiwohne, die den Eindrücken, die sie auf unsere Sinne machen, gemäss wäre . . .*, sowie die allerdings nicht sehr freundliche Reflexion 5637 (XVIII 274<sub>16 ff.</sub>): *Denn die Natur ist unsere Aufgabe, der text unserer Auslegungen. Wer weiß, was Epikur davon gedacht hat. und was auch seine laudenswerthe Naturerklärungen seyn sollen.*

951<sub>18</sub> Die Sceptiker nahmen] Siehe E zu XXVIII 538<sub>26</sub>, sowie weiter unten S. 951, 955.

952<sub>28 f.</sub> Die Art, die Begriffe a priori zu acquiriren kann man sich, analog wie im Natur Recht, zwiefach denken.] Siehe hierzu das Naturrecht Feyerabend XXVII 1343: *Modus acquirendi rem alienam est derivativus, rem nullius, originaria . . . Derivatione acquirere ich, wenn ich mein Recht von einem andern Recht ableite* (1784).

955<sub>21 f.</sub> Auf die Mathematic konnte man sich nicht berufen;] s. oben 755<sub>30 ff.</sub>: *Mathematik bezieht sich nur auf Gegenstände insofern sie eine Größe haben . . .*

956, Eintheilung der Metaphysic.] Unter der Überschrift: *Einteilung der Philosophie, speziell der Metaphysik nach der Nachschrift der letzteren pro „1794/95“* gibt Arnoldt XXVIII 822<sub>6</sub>–824<sub>24</sub> (Ar 90–93) eine selbsterdachte Einteilung im Anschluß an K<sub>2</sub>: *Ich lasse auf Kants Einteilung der Metaphysik aus dem Wintersemester 1793/94 hier unmittelbar seine Einteilung derselben aus dem nächsten Wintersemester folgen und werde dann, beide mit einander vergleichend, auf ihre gegenseitigen Übereinstimmungen und Abweichungen hinweisen.* Lautet doch sein Generalthema: *Prüfung einiger aus Kants metaphysischen Kollegien überlieferten metaphysischen Ansichten vom Standpunkt des in Kants Druckschriften entwickelten Kritizismus* (Ar 72–Ar 172). Von der Ontologie heißt es hier: *Ontologie, das Produkt der Kritik d. r. V., enthält die Elementarbegriffe, die elementa oder erste Prinzipien, um Objekte a priori zu erkennen, die gegeben werden können; beschäftigt sich bloß mit der Möglichkeit der Dinge überhaupt und ihren Eigenschaften, ohne die Wirklichkeit derselben vorauszusetzen, z.B. Substanzen, Akzidenzen, commercium durch Wechselwirkung.* (Ar 91, XXVIII 823). Was seine „Einteilung“ von K<sub>2</sub> betrifft, so ist damit XXVIII 705–812 (Heinze) zu vergleichen. — Siehe auch unsere Einleitung, oben S. 1015.

958<sub>34f.</sub> eine (so genannte) Physiologie der Vernunft] In der Architektonik B 873 wird die so genannte Metaphysik in Transzendentalphilosophie und Physiologie der reinen Vernunft eingeteilt, wobei diese auf die Natur als Inbegriff gegebener Gegenstände geht. Von Locke wird in der Vorrede A III behauptet, daß er eine solche Physiologie des menschlichen Verstandes — Kant schreibt aber: eine gewisse Physiologie — geschrieben habe. — Siehe oben Met. Mrongovius, E zu 764<sub>1f.</sub>; XXVIII 540: *Locke hat den menschlichen Verstand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieser oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatisch* (Metaph. L<sub>2</sub>).

959<sub>3f.</sub> Crusius bestritt zwar] vgl. XXVIII 1392, E zu 233<sub>27ff.</sub>

960<sub>23f.</sub> Der Autor dagegen hält den Begriff der Möglichkeit für den ersten Begriff,] Baumgarten Sectio I Possibile. § 7: Nihil negativum . . . irrepraesentabile . . . contradictionem involvens . . . est A et non A . . . Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum. (XVII 24). Wolff fügt dagegen (§ 28, 29 De Principio Contradictionis) sogleich das simul ein. Dazu XXVIII 623<sub>18ff.</sub>: *die Formel impossibile est aliquid simul esse ac non esse ist nicht gut* (Metaphysik Dohna).

960<sub>28</sub> Begriff von Nichts] Baumgarten § 9: quicquid est et non est, nihil est.  $A + \text{non-}A = O$  (XVII 24).

961<sub>4</sub> Das Nichts] Zu den Auseinandersetzungen hier und im Folgenden vgl. Kritik A/B 290/347ff. Die „Tafel der Nichts“ unterscheidet Nichts als ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum. — Vgl. XXVIII 623f. (Metaphysik Dohna). Siehe Heimsoeth, Studien 10.

964<sub>23</sub> Der Autor sucht § 11. dies principium identitatis durch das principium contradictionis zu beweisen,] Baumgarten § 11 (XVII 25): Omne possibile A est A, seu, quicquid est, illud est, seu, omne subiectum est praedicatum sui. Si negas: quoddam possibile A est non-A . . . hinc A et non A, seu nihil . . . quod impossibile . . . Dazu die Refl. 3489: drückt propositiones tautologicas aus, Vgl. E zu 791<sub>18f.</sub> (Met. Mrongovius).

965<sub>4f.</sub> Der Autor definiert das impossibile durch das principium contradictionis,] Baumgarten § 7 (XVII 24): Nihil negativum . . . irrepraesentabile, impossibile, repugnans, (absurdum . . .) contradictionem involvens.

965<sub>28f.</sub> § 10 autoris: Es giebt 3 logische Principia aller Urtheile,] Baumgarten § 10 (XVII 24f.): Omne possibile est aut A, aut non-A, aut neutrum, . . . Ergo omne possibile aut est A, aut non-A, seu, omne subiecto ex omnibus praedicatis contradictoris alterutrum convenit. Haec propositio dicitur principium exclusi tertii, seu medii, inter duo contradictoria. — Vgl. oben 791<sub>26f.</sub> (Mrongovius).

970<sub>3f.</sub> Auf letzteren beruhet nun die Wissenschaft, die man Metaphysic nennt:] Mit dieser, nicht ganz klar formulierten, Definition vgl. die Zusammenfassung von XXVIII 823 (Ar 91). Siehe auch die Auseinandersetzung XXVIII 358f. (Volekman), 464f. (v. Schön), 616 (Dohna): *Wir wollen Metaphysik*

definiren: die Wissenschaft welche in sich enthält die reine Vernunftkenntniß der Gegenstände; also von allen empirischen verschieden; 709 (K<sub>2</sub> He): Metaphysik als, „reine philosophische Vernunftwissenschaft auf die Gegenstände unserer Erkenntniß bezogen“. IV 327 (1783) heißt es: Metaphysik hat es außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden ...

971<sub>27-34</sub> Das Vermögen des Gemüths — Erscheinung heißt.] Abgedruckt Ar 104 (XXVIII 824<sub>25-32</sub>).

975<sub>25</sub> 1. Beydes, Raum und Zeit] Mit dieser Rekapitulation der Metaphysischen Erörterung der Transcendentalen Ästhetik (B 37 ff.) vgl. XXVIII 567 f. (L<sub>2</sub>); zur Vorgeschichte XXIX 39 (Phil. Enzyklopädie); XXVIII 848 f. (Herder).

976<sub>12</sub> als coexistentia rerum, wie Wolf glaubt] Wolff § 589: Spatium est ordo simultaneorum, quatenus scilicet coexistunt; § 572: Tempus ... est ordo successivorum in serie continua. Vgl. Baumgarten § 239: Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium (*Raum*), successivorum tempus (*Zeit*). (XVII 79).

977<sub>1f.</sub> der Raum sey eine confuse Vorstellung von der Ordnung der Dinge] In der Amphibolie der Reflexionsbegriffe heißt es (B 331 f.): So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, ... Daß Eigentümliche aber und von Dingen Unabhängige ... schrieb er der Verworrenheit dieses Begriffes zu. Vgl. Baumgarten § 510: Quaedam distincta, quaedam confuse cogito. Confuse aliquid cogitans eius notas non distinguit, repraesentat tamen, seu percipit ... Ergo confuse quid cogitans quaedam obscure repraesentat (XV 6).

981<sub>37f.</sub> Hypothese des Spinozismus] Für Baumgarten ist Spinozismus theologicus die sententia tollens deum ens extramundanum, et error est (XVII 166, § 855), wozu Kant bemerkt: Weil durch Gott Dinge substituiren, so scheint es, als substituiren sie in ihm. Non est anima mundi (Ref. 3639). Cf. XXVIII 511, E 1460; XXVIII 1193, E 1439; XXVII 1297, E 1448.

982<sub>10</sub> Wenn daher Wolf sich die Dinge im Raum denkt] s. E zu 976<sub>12</sub>.

985<sub>1ff.</sub> So wie nun die Logic functionen des Verstandes: ...] Zu der im folgenden detailliert entwickelten Kategorienlehre vgl. Kritik A/B 93 ff.: Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Vgl. die Vorgeschichte im „Kritizismus von 1775“, XXIX 36: *Aus den logischen Functionen kann man Titel des Denkens machen* ... Ausführlich Schultheß 217 ff.

987<sub>24ff.</sub> Bemerkungen.] Die artigen Betrachtungen über die Kategorien-tafel finden sich nur in B 109 ff.: Einteilung in 2 Abteilungen (B 110), mathematische und dogmatische Kategorien (B 110); Einteilung Trichotomie, nicht Dichotomie (B 111). Vorher (Prolegomena IV 325 Anm.) sind es artige Anmerkungen. Dazu XXVIII 481 (v. Schön).



987<sub>34f.</sub> Wenn Newton nun in einem scholio der principiorum philosophiae naturalis sagt:] Newton Bd. III 172: Cum unaquaeque spatii particula sit semper, et unumquodque durationis indivisibile momentum ubique . . .

989<sub>18</sub> Daher läuft die definitio auctoris S. 4, § 74 in Circulo herum:] Baumgarten Sectio IIII (Unum) § 74: A unum et B unum e.c. partim eadem, partim diversa sunt multa (*Viele*). Quicquid cogitemus, aut sunt multa, aut non multa . . . Prior determinatio est Multitudo (*die Vielheit, Mehrheit.*) (pluralitas), posterior unitas categorica (*die Einheit.*). XVII 43. Dazu die Refl. 3543 (XVII 43).

989<sub>36f.</sub> wie auch der Autor in Sect 4, 6 u. 7 thut] Baumgarten, Sectio III Unum, Sectio VI Verum, Sectio VII Perfectum.

990<sub>31</sub> Der Autor nennt § 74 unitatem categoricam] Vgl. 989<sub>18</sub>.

991<sub>32</sub> quidditas, wenn man so sagen soll] Zu der Aufzählung bei Baumgarten § 40 (XVII 36) siehe Wolff § 243: Quicquid est vel posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid . . . Unde et realitas et quidditas apud scholasticos synonyma sunt.

992<sub>19f.</sub> Definition des Wolf und des Auctoris] Baumgarten Sect. III, § 69: Discrimina interna possunt repraesentari in ente in se spectato . . . hinc quomodo- documque cognosci, seu dari (*angegeben werden*). Data vel possumus etiam (sine compraesentia) sine assumpto alio, sine relatione ad aliud, concipere (*begreifen und verstehen*) et intelligere, i.e. distincte cognoscere, vel non possumus. Illa sunt Qualitates (*Beschaffenheiten*), haec Quantitates (*Größen*) (XVII 41). Vgl. Wolff § 348 (Quantitates definitio), § 452 (Qualitatis definitio).

993<sub>12</sub> Succeßive unum uni addendo multitudinem cognoscimus,] S. E zu 989<sub>18ff.</sub> Vgl. Wolff Lexikon, Sp. 938–967 (allgemein Sp. 944f.: Numerus, *eine Zahl, wird insgemein mit dem Euclide eine Menge von Einheiten genennet: Das ist, man saget, es entsteht eine Zahl, wenn man viele Sachen von einerley Art, als Z. E. steinerne Kugeln, zusammen nimmet. Allein Euclides hat nur die gantzen Rational-Zahlen erkläret, . . .* Siehe auch XXIX 49 ff. (Mathematik Herder).

994<sub>1</sub> mensura ist das unum, quod numerando quantitatem reddit cognoscibilem,] Baumgarten § 291: Si ex quantitate pro una assumpta alium homogeneous, seu similem, intelligimus, hanc mensuratam (*das gemessene*) ex illa mensura (*das Maß*) metimur (*messen*) et ipsa haec actio dicitur dimensio (*Ausmessung*) (XVII 90). — Wolffs Definition (§ 438): Si magnitudinem aliquam pro unitate assumimus et alterius ad eam rationem determinamus, eam metiri dicimur. Vocatur autem magnitudo, quae pro unitate assumitur, mensura et magnitudo altera, cujus ad mensuram ratio investigatur, mensuratum. — Dazu Wolff, Lexikon Sp. 881–884.

995<sub>14</sub> Quantum est vel continuum vel discretum . . .] Baumgarten § 159 (XVII 59): Multitudo partium est magnitudo (*die Größe des Ganzen*) (absoluta . . .) seu quantitas . . . continua. Multitudo totorum est numerus (*eine Zahl*) (absolutus) . . . seu quantitas . . ., discreta. Si tota, quorum est numerus iterum spectentur, ut partes numerus est fractus (*ein Bruch*) (fractio, minutia), sin



minus, numerus est integer (*eine ganze Zahl*). Dazu die Refl. 3566 (Ann. Ad.). Wolff definiert § 348: *Quantitas in genere definiri potest, quod sit discrimen internum similium, hoc est, illud, quo similia salva similitudine intrinse differe possunt.*

996<sub>11</sub> Ein Quantum discretum dagegen] Baumgarten § 159. Dazu XXVIII 423<sub>18-22</sub> (Met. Volckmann): *Ein continuum können wir auch als discretum betrachten, wenn wir es erstens als Einheit und hernach auch als Menge ansehen, z. E. ich kann die Minute als Einheit der Stunde, aber auch wieder als Menge die selbst Einheiten nemlich 60 Sekunden enthält, betrachten . . .*

996<sub>18</sub> Schotten, Unzen usw.] Schotten soviel wie Karat, d. h. Juwelen-gewichtseinheit. Dabei sind (für Frankreich) 144 Karat = 1 Unze. Über Scof, Schot, Schoter als Rechnungsmünze s. Wörterbuch der Münzkunde (ed. v. Schrötter), Berlin 1930/1970, S. 619.

997<sub>15</sub> Begriff von Magnitudo parvitas.] Baumgarten § 161 (XVII 60): *Magnitudo maior est Magnitudo Comparativa (Kleinigkeit) . . . minor, Parvitas (eine Größe des Ganzen und Zahl, auch in der Vergleichung) . . .* Wolff § 432: *Parvum, consequenter magnum est, quod ad aliud homogeneum relatum eodem majus deprehenditur; parvum vero est, quod ad aliud homogeneum relatum eodem minus deprehenditur.* Vgl. XVII 253, E zu Refl. 3713 (ebd.); XXVIII 505f. (v. Schön).

998<sub>5</sub> Die Qualitaet] Qualitates (*Beschaffenheiten*) und Quantitates (*Größen*) werden bei Baumgarten zusammengefaßt als Discrimina entis interna. Sind sie gegeben (data), vel possumus etiam sine assumpto alio, sine relatione ad aliud, concipere (*begreifen und verstehn*) et intelligere, i. e. distincte cognoscere, vel non possumus. Illa sunt Qualitates, haec Quantitates. (§ 69, XVII 41). — Wolff definiert § 452: *Omnis determinatio rei intrinseca, quae sine alio assumpto intelligi potest, als Qualität, und § 348: Quantitas in genere . . . quod sit discrimen internum similium, hoc est, illud, quo similia salva similitudine intrinseca differe possunt.* Über Wolffs Kategorien siehe Heimsoeth, Studien 40ff.

998<sub>18</sub> Limitation] Baumgarten definiert § 248: was Grenze habe, sei finitum bzw. limitatum, was keine Grenze habe infinitum bzw. illimitatum, das mathematisch endliche infinitum imaginarium (XVII 81). — Vgl. XXVIII 439<sub>10ff.</sub>: *Alle Negationen sind Limitationen, denken wir uns bey einem Dinge alle Realitaet, so ist das ein ens illimitatum . . . Ein Quantum welches verglichen mit seinem Maaß als einer Einheit größer ist als alle Zahl, heißt mathematisch unendlich.* (Met. Volckmann).

999<sub>28</sub> Der Autor nennt den Grad der Empfindung — die Größe der Qualitaet] § 248: *omne ens habet certum realisatis gradum . . .* (XVII 81). — Wolff § 746: *Gradum apellamus id, quo qualitates eadem salva identitate differra possunt . . . Gradus est discrimen internum qualitatum earundem, scilicet quod solum salva identitate in eadem cadit.* — Vgl. oben 834<sub>19</sub> (Mrongovius).

1000<sub>21</sub> Man braucht das Wort Realitaet] Baumgarten § 36: *Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt determinationes (Be-*

*stimmungen*), altera positiva, et affirmativa, . . . quae si vere sit, est realitas, altera negativa, . . . quae si vere sit, est negatio (*Verneinung*) . . . (XVII 34). — Wolff definiert: quicquid est vel posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid. (§ 243). — Vgl. XXVIII 420 ff.: Der Begriff vom Realen und negativen (Met. Volckmann); 501 f. (Met. v. Schön).

1000<sub>31</sub> das Wort Einheit] Baumgarten § 74: . . . Quicquid cogitemus, aut sunt multa, aut non multa, . . . Prior determinatio est Multitudo (pluralitates) (*die Vielheit, Mehrheit*), posterior Unitas Categorica. (XVII 43). — Wolff § 361: unitas est pars aliquota cujuslibet numeri vulgaris seu rationalis integri. — Vgl. XXVIII 423 (Volckmann).

1001<sub>23</sub> Die Wolffsche Philosophie nannte, weil die Realität das Materiale des Dinges ausmacht, die Negation das Formale der Dinge.] Baumgarten § 807: Omnes realitates sunt vere positiva, nec ulla negatio est realitas (XVII 158). Die Negation im strengen Sinne ist Beraubung (privatio) (§ 137, XVII 55). Wenn Form aber esse rei, ratio formalis oder essentia (substantia) sein soll (§ 40, XVII 36), so ist das eine, jedenfalls nicht aus Baumgarten zu erschießende Folgerung, sondern Kritik. Und das soll es ja wohl auch sein.

1001<sub>32</sub> involviret also die Idee des mali metaphysici.] Baumgarten § 146: Quo posito ponitur imperfectio, Malum (*das Übel, Böse*) est, hinc negationes sunt malum, eaeque vel stricte dictae, Malum Metaphysicum (*das schlechterdings nothwendige*), quo posito ponitur imperfectio absoluta necessaria . . . vel privationes, Malum contingens (*das zufällige*) (XVII 56). — Die Frage nach dem mal métaphysique gehört zu den Grundfragen der Theodizee; es besteht in der Unvollkommenheit (imperfectio): il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'Univers (E 509 u. ö.). Diesen Leibnizschen „Optimismus“ hat Kant später abgelehnt (VIII 253–271: über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791). — Vgl. XVII 229–239 (Preisauflage über den Optimismus für das Jahr 1755; Refl. 3703–3705); XXVIII 1431, E zu 1076<sub>22–23</sub>.

1004<sub>27–36</sub> Die Substanz — was es ist] Abgedruckt von Ar XXVIII 824<sub>33</sub>–825<sub>8</sub>.

1005<sub>7–13</sub> So sind das Denken — gesagt] abgedruckt XXVIII 825<sub>9–15</sub>. Da die Fortsetzung in der Vorlage fehlt, ist anzunehmen, daß Ar sie in den Zeilen 1005<sub>7–13</sub> verwendet hat, aber nicht mehr zurücklegte. Zu den weiteren, ebenfalls nicht mehr in der Handschrift befindlichen, Teilen gehört auch noch der Passus über Psychologie XXVIII 830<sub>4–18</sub> *zusammengesetzt*. — *Diese Einfachheit — bewiesen werden kann*. ist dagegen im Text geblieben. Nach einer Auslassung folgt dann in Arnoldts Drucktext der Absatz: *Wir wissen nichts weiter — zu bewirken* (831<sub>16–28</sub>). Wobei Arnoldt Baumgartens § 742 als 247 angibt. Und die Zeilen: *vielmehr — läßt*; wegläßt bzw. durch Striche ersetzt. Die Worte 831<sub>20</sub> *letzteren Begriff* werden durch: *der Seele* erläutert.

1005<sub>20 f.</sub> (ad autorem P. 193)] Baumgarten § 193 (XVII 67): Accidentia si videntur per se subsistentia, sunt Phaenomena Substantiata (*das vor sich zu bestehen scheinende*). — Im Anschluß an die zitierten Ausführungen gibt Ar. seine Interpretation der phaenomena substantiata, als *Repräsentanten des*

*Noumens* (Ar 118), wobei er sich nicht nur fragt, ob Kants Zuhörer das wohl auch „herausgehört“ (Ar 119) haben, sondern auch hinzufügt, daß sie wohl nicht wußten, daß Kant *hier wie in anderen Teilen seines metaphysischen Kollegs vom Wintersem. 1794/95 — übrigens selbst in seinen diesem Kolleg nicht weit voranliegenden und ihm folgenden Druckschriften, z. B. der Metaphysik der Sitten — mit dem Begriff: noumenon freier schaltete, als es nach der Kritik d. r. V. zulässig war*. Wenn gesagt werde: das Ich diene nur als Vorstellung über ein Wesen, so sich selbst zum Objekt macht, — sei dann nicht dies Wesen Substanz, oder, ohne Prädikate gedacht, ein Substantiale? (Ar 119, XXVIII 826).

1006<sub>31</sub> Dieser nexus realis] den es natürlich für die Monadologie nicht geben kann: Baumgarten § 358: In hoc mundo existit nexus effectivus (regnum potentiae); . . . utilitatis, . . . usuum, . . . finalis (regnum sapientiae), . . . subiectivus et formalis, . . . exemplaris, . . . significativus . . . Hinc nexus eiusmodi sunt in mundo possibiles . . . (XVII 104).

1007<sub>21</sub> Newton nennt den Raum] Siehe oben 866<sub>10</sub> sowie XXVIII 1396, 1435 (E zu 326<sub>10ff.</sub>, E zu 1108<sub>12ff.</sub>).

1007<sub>30ff.</sub> Influxus physicus] Siehe oben 823<sub>23</sub> (Mrongovius), ferner XXVIII 1411 (E zu 759<sub>3-4</sub>). In Sect. II Substantiarum mundarum commercium definiert Baumgarten § 450 den Influxus physicus als Influxus realis substantiae mundi partis in aliam mundi partem (XVII 120). — Das Systema Influxus Physici universalis (§ 451): non tollit harmoniam substantiarum mundi mutuum — sed praestabilitam . . . Es wird dann (§ 452) das System der *sogenannten nur gelegentlichen Ursachen* auf Descartes (und Malebranche) bezogen, aber der eigentliche Occasionalismus (Geulinx) nicht genannt. Zum Systema influxus physici psychologicum, wie es Baumgarten in der rationalen Psychologie § 761ff. (XVII 145ff.) entwickelt, vgl. Spaziers *Antiphädon* III ff.

1011<sub>30</sub>–1012<sub>16</sub> (Schön – beschäftigen,)] von Schlapp abgedruckt XXVIII 837<sub>9-33</sub>.

1015<sub>21f.</sub> beym Allmosen geben würden stimuli schon seyn] Dazu die (gleichzeitige, ebenfalls von Vigilantius stammende) Ethikvorlesung XXVII 706, § 132: *Die Pflicht, Armen Almosen zu geben und Bedürftigen Unterstützung: differiren beyde darin: daß ersteres von Seiten des Armen eine erbettelte Beihülfe ist, und sich auf eine Noth gründet . . . letzteres dagegen einen zeitwierigen Zustand oder gewisse Lage voraussetzt, die jemanden hülfsbedürftig macht, um sich aus dieser Lage zu retten . . .* Wie hier, so fordert Kant auch in der Rechtslehre, die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge von Staats wegen zu sichern (VI 326). Dazu Lehmann II, S. 72–74; Borries 147 u. ö.

1017<sub>36ff.</sub> z. E. bey einem innern Kriege wäre es unerlaubt, neutral zu bleiben, sondern eine oder die andere Parthei müßte man ergreifen.] Vgl. die Bemerkungen Kants VIII<sub>302</sub> (Stottierung) und VIII<sub>372</sub> (durch den Ungeftüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution), die sich beide auf die französische Revolution beziehen. Besonders aber die Arbeit von Kants Schüler J. B. Erhard (1766–1827): *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* (1791), in der es heißt: *ist die Justiz Verfassung so eingerichtet, daß der Erweis der Un-*



*schuld dadurch in vielen Fällen unmöglich wird . . . ein solcher Staat ist notwendig einer Revolution ausgesetzt* (Neudruck ed. H. G. Haasis, München 1970, S. 18. E. ist Arzt, Rechtsphilosoph und Jacobiner. Vgl. XIII 620, XI 495, XXII 620 (op. post.).

1022<sub>18</sub> (z. E. Rehberg)] Zu August Wilhelm R., (1757–1836) siehe XIII 220 (E zu 543, Briefwechsel X). R. war Politiker, Verwaltungsbeamter, Philosoph, studierte in Göttingen, wo er auch gestorben ist. 1786 wurde er Referent in Ländersachen beim Ministerium Hannover (Kabinettsrat), und quittierte 1820 seinen Dienst. Von seinen zahlreichen Schriften und Rezensionen (z. B. über Kants Kritik d. p. Vernunft) am wichtigsten: *Ueber das Verhältnis der Metaphysik zu den Religionen* 1787.

1023, Man kann also die Freiheit] Vgl. oben E zu 897<sub>18</sub> (Mrongovius).

1023<sub>36</sub> sagt Juvenal] siehe XXVIII 1405, E zu 683<sub>9</sub> (Satir. 8, 80f.).

1026<sub>34f.</sub> Die Thiere haben auch Seelen, die deshalb nicht Geister sind] s. E zu 906f. (Met. Mrongovius).

1027<sub>13f.</sub> Man nennt diese Fähigkeit der Seele die facultatem locomotivam] Baumgarten § 750: Anima humana corpus suum movet . . . Ergo habet Facultatem movendi quid extra se positum, i. e. locomotivam (XVII 143).

1027<sub>17f.</sub> Einige haben nun die glandulam pinealem, die Zirbeldrüse, als den Ort des sensorii communis angegeben.] Hierzu E zu 909ff. (Met. Mrongovius).

1027<sub>31f.</sub> Andere, besonders Bonnet, haben daher die Gehirnschwiele, d. i. das corpus callosum für das sensorium commune ausgegeben] Vgl. 909<sub>15ff.</sub> (Met. Mrongovius), XXVIII 1410 (E zu 756<sub>4</sub>); Starke I 182.

1028<sub>32</sub>–1029<sub>23</sub> Die Gemeinschaft – sagen läßt] abgedruckt XXVIII 831<sub>29</sub>–832<sub>20</sub>. Das dort angeschlossene Fragment XXVIII 832–834<sub>9</sub> gehört nicht zu K<sub>3</sub>, sondern zu K<sub>4</sub> (1794/5). Siehe Einleitung 1013.

1030<sub>12</sub> Frage de origine animae] Dazu die Sektion III der Psychologia rationalis: Origo animae humanae (Baumgarten §§ 770–775, XVII 148f.), wo B. unterscheidet: den *Freund des Vorherdaseins*, des *Ursprungs durch den Übergang* (Traduzianer), der *augenblicklichen Schöpfung*, der *unmittelbaren Schöpfung* (Kreatianer), der *mitgetheilten Schöpfungs-Kraft* (Konkreatianer).

1031<sub>26</sub> das Systema epigenesis] jetzt ziemlich angenommen — nämlich nach Entdeckung der Samentierehen und Blumenbaehs „Bildungstrieb“. Vgl. V 424 (KrU).

1032<sub>28f.</sub> Leibnitz, nach ihm Wolf und andere, nahmen an, daß alle Materie ein Aggregat von Monaden sey,] Als Spiritualismus und Phänomenalismus ist die Leibnitzsche Philosophie — im Gegensatz zum Immaterialismus Berkeleys — hinsichtlich der Materie doppelsinnig: materia prima und secunda (matière première et seconde), die beide nicht Substanzen sind: la Matière première et pure, prise sans les ames ou vies qui lui sont unies, est pure-



ment passive ... la Matière seconde, comme, par exemple, le corps, n'est pas une substance, mais par une autre raison; c'est qu'elle est un amas (soviel wie: Aggregat) de plusieurs substances — Unum per accidens, en un mot, un phénomène (E 736, Brief an Remond 1715). Wolff unterscheidet (§ 949) materia ex qua, in qua und circa quam. So auch Baumgarten. Materia, cui haec sola vis tribuitur, est prima (§ 295), cui vis motrix tribuitur, est corpus physicum (materia secunda) et phaenomenon substantiatum (§ 296, XVII 92).

1033<sub>15</sub> dennoch einige als sopita, d.i. schlummernd zu betrachten wären,] s. oben 929<sub>39</sub> (Mrongovius).

1033<sub>26 ff.</sub> Bonnet] Siehe A 668/B 696: Eben so ist es mit der Behauptung oder Ansehung des so berufenen, von Leibniz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgestuften Gesetzes der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundgesetzes der Affinität ist ... Dazu VII 180<sub>32</sub>, E 489 (teleologische Prinzipien).

1038<sub>28 ff.</sub> Man hat ... Beweis aus dem b., Begriff eines Lebensprinzips überhaupt] Vgl. V 278: weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist (KrU).

1040<sub>10 ff.</sub> Die Annahme der Göttlichen unbedingten Rathschlüsse oder des decreti divini absoluti] Baumgarten Sectio IV Decreta Divina. (§ 980): Decretum Dei Absolutum si dicitur, eius motivum nec praevisa obiecti perfectio, nec imperfectio fuit, Hypotheticum contra, quod praevisam obiecti perfectionem imperfectionemve sequitur; nulla dei de contingentibus decreta sunt absoluta, omnia hypothetica ... (XVII 202f.). Dazu Refl. 3700: Ob der Gottliche Wille an sich durch motiven bestimmt werde oder von uns bloß nach dieser analogie gedacht werde? — Vgl. XXVIII 1315: *Die Begriffe von Praedestinationi und absoluto decreto sind spekulativen Köpfen wohl zu verzeihen: wie aber Theologen, deren Zweck Moral ist, sie hegen konnten, ist nicht zu begreifen.* (Danziger Rationaltheologie). Magath § 963, 964.

---

## Textänderungen und Lesarten

### Metaphysik Mrongovius

747<sub>3</sub> um] *in H Gedankenstrich dafür* || 747<sub>4</sub> auszumachen,] *H: aus-*  
*machen* || 747<sub>6</sub> (es – bestimmtes)] *keine Klammern* || 747<sub>8</sub> können,] *kein*  
*Komma* || 747<sub>12</sub> hinzuthue,] *kein Komma* || 747<sub>13</sub> usw.,] *kein Komma* ||  
wird,] *erst: entsteht* || 747<sub>14</sub> uns] *über der Zeile hinzugesetzt* || 747<sub>19</sub> Gene-  
rationen;] *kein Zeichen* || 747<sub>20</sub> ist,] *kein Zeichen* || 747<sub>21</sub> a priori;] *kein*  
*Zeichen* || einen,] *kein Komma* || 747<sub>22</sub> (in der Metaphysik)] *abgekürzt dem*  
*Text eingefügt* || 747<sub>23</sub> zusammenhängen,] *kein Komma* || 747<sub>28-29</sub> Die –  
Säule.] *Randzusatz rechts, durch Zeichen mit dem Text verbunden; kein*  
*Schlußpunkt* || 747<sub>31</sub> gründen] ? andern ?

748<sub>1-2</sub> aber – bin.] *Satz korrupt; folgt . . . nur . . . bin nicht in H* ||  
748<sub>4</sub> demnach] ? || 748<sub>5</sub> Gott,] *kein Komma* || 748<sub>6</sub> Begriff] *erst: Grund* ||  
748<sub>7</sub> Folgen,] *kein Komma* || 748<sub>9</sub> an,] *kein Komma* || 748<sub>11</sub> ist,] *kein*  
*Komma* || probiren,] *kein Komma* || 748<sub>12</sub> hätte,] *kein Komma* || 748<sub>13</sub>  
schmelze,] *kein Komma* || 748<sub>15</sub> hergenommen,] *erst: genommen; kein*  
*Komma* || 748<sub>15</sub> kat'exochen] *in griechischen Buchstaben* || *posteriori* ]  
*durchstrichen: der Erfahrung hergenommen* || 748<sub>17</sub> solche,] *kein Komma* ||  
sind,] *kein Komma* || 748<sub>18</sub> enthält,] *kein Komma* || 748<sub>18-19</sub> Vernunft] *erst: Erfahrung* ||  
748<sub>19</sub> principium,] *kein Komma* || das] *H: ein* || 748<sub>22</sub>  
sind,] *kein Komma* || daraus] *keine Punkte in H* || 748<sub>23-24</sub> sind. Ob] *H:*  
sind ob || 748<sub>26</sub> Wissenschaft,] ? *kein Komma* || 748<sub>29</sub> Folgen,] *kein Kom-*  
*ma* || 748<sub>32-34</sub> Der – kann. ] *Zusatz r. am Rande, durch Zeichen mit dem Text*  
*verbunden* || 748<sub>38</sub> Erkenntniß,] *kein Komma*

749<sub>3-4</sub> Menschlichen] *H: Menschen* || 749<sub>5</sub> genug,] *kein Komma* ||  
749<sub>6</sub> gebe,] *kein Komma* || 749<sub>7</sub> nicht,] *kein Komma* || 749<sub>8</sub> (durch –  
Begriff)] *Einschub im Text ohne Klammern* || 749<sub>11</sub> werden,] *kein Zeichen* ||  
vorhergeht,] *kein Komma* || orsto,] *kein Komma* || 749<sub>12</sub> ersten] *H: erste-*  
*ren* || 749<sub>13</sub> Jahresrechnung] ? *nur ein Buchstabe* || 749<sub>16</sub> Nichts,] *kein*  
*Komma* || 749<sub>18</sub> ist solange] *H: solange ist* || 749<sub>21</sub> hergehören,] *kein*  
*Komma* || 749<sub>24</sub> nach,] *Zusatz über der Zeile* || 749<sub>25</sub> betrachte,] *kein*  
*Komma* || als] *Zusatz über der Zeile* || 749<sub>26</sub> denken] *dahinter ein durch-*  
*strichener Passus, endend mit: Welches sind nun diese principien a priori?* ||  
749<sub>27-30</sub> *Randzusatz links daneben.* || 749<sub>27</sub> principien] *fehlt in H* || 749<sub>28</sub>  
e.gr., allos] *H: e gr Alles geschieht, kein Komma* || 749<sub>29</sub> a priori,] *kein*  
*Komma* || 749<sub>30</sub> geschähe,] *kein Punkt* || 749<sub>31</sub> posteriori,] *kein Komma* ||  
749<sub>33</sub> D] *l. neben der Zeile hinzugesetzt* || wir,] *kein Komma* || 749<sub>34</sub> nicht]  
*in H durchstrichen: auch* || 749<sub>35</sub> ob sie gleich] *in H mehrfach verbessert* ||  
Nein,] *kein Komma*

750<sub>4</sub> Erkenntniß,] *kein Komma* || 750<sub>5</sub> oder] *erst: also ist* || 750<sub>6</sub> nur]  
*Zusatz über der Zeile* || pura,] *kein Komma* || 750<sub>7</sub> Probierstein,] *kein Kom-*  
*ma* || 750<sub>11</sub> philosophie,] *kein Komma* || 750<sub>12</sub> Erfahrung,] *abgekürzt,*  
*kein Komma*

751<sub>5</sub> zu] *Zusatz über der Zeile* || 751<sub>9</sub> und 2 die] *von hier an die Handschrift des umrahmten Absatzes* || 751<sub>11</sub> sey,] *kein Komma* || 751<sub>12-18</sub> *Randzusatz zu Opg 5, l. untere Ecke, mit 2 Verweisungszeichen* || 751<sub>13</sub> *Unterschied:] kein Kolon* || 751<sub>14</sub> – –,] *kein Komma* || 751<sub>14-16</sub> *Metaphysik, – Mathematik,] keine Kommata* || 751<sub>19-29</sub> *Randzusatz zu Opg 6, r. obere Ecke, durch Zeichen mit dem daneben stehenden Text verbunden* || 751<sub>24-29</sub> *Unterhalb des Vorigen. Durch Zeichen: E als besonderer Zusatz gekennzeichnet.* || 751<sub>28</sub> *liegen, – Theile,] keine Kommata* || 751<sub>30</sub> *Der Absatz in großer Handschrift, l. senkrecht Wellenlinie als Hervorhebung; Zeichen vor Wie: X* || 751<sub>30-33</sub> *sind, – kann,] keine Kommata* || 751<sub>34</sub> *herzuholen;] kein Semikolon* || 751<sub>35-37</sub> *Erkenntnissen, – glücklich,] keine Kommata*

752<sub>1</sub> *daß,] kein Komma* || 752<sub>1-3</sub> *werden – ist,] keine Kommata* || 752<sub>9</sub> *sondern ob] H: sondern, ob* || 752<sub>10</sub> *lernen möchten.] erst: ersehen können Ende der Umrandung; hinter: möchten das obige Zeichen* || 752<sub>15</sub> *nichts,] kein Komma* || 752<sub>17</sub> *Vermögen,] H kein Komma* || 752<sub>20</sub> *verstanden;] kein Zeichen* || 752<sub>21-30</sub> *In der – wären.] durch Zeichen X hervorgehoben* || 752<sub>21</sub> *überhaupt,] kein Komma* || 752<sub>24</sub> *Begriffe,] kein Komma* || *denken,] kein Komma* || 752<sub>24-25</sub> *reine Vernunft] doppelt* || 752<sub>26-27</sub> *Transcendentalphilosophie,] kein Komma* || 752<sub>29-30</sub> *reine Vernunft – möglich wären.] in H korrupt* || 752<sub>31</sub> *Accidenzen,] kein Komma* || 752<sub>34</sub> *sind,] kein Komma* || 752<sub>36</sub> *erkennen,] kein Komma* || 752<sub>38</sub> *können, und Ursprung,] keine Kommata*

753<sub>3</sub> *ein] durch Ziffer ersetzt* || *System,] kein Komma* || *a priori,] kein Komma* || 753<sub>4</sub> *nehmen,] kein Komma* || 753<sub>5</sub> *haben,] kein Komma* || 753<sub>6</sub> *bedienen?] H: bedienen wir* || 753<sub>7</sub> *können,] kein Komma* || 753<sub>9</sub> *irrt,] kein Komma* || *keine] über der Zeile* || 753<sub>11</sub> *Erfahrung,] kein Komma* || 753<sub>13</sub> *Philosophie] abgekürzt. Dahinter Zeichen X* || 753<sub>14</sub> *Begriffen,] kein Komma* || 753<sub>16</sub> *denn] nicht in H* || *Doctrin,] kein Komma* || 753<sub>24</sub> *haben,] kein Komma* || 753<sub>28</sub> *kann,] kein Komma* || 753<sub>29</sub> *Vernunft,] kein Komma* || 753<sub>30</sub> *zukommt;] kein Zeichen* || 753<sub>34</sub> *soll, ist] kein Komma; ist über der Zeile* || 753<sub>37</sub> *haben,] kein Komma* || 753<sub>39</sub> *denken,] kein Komma*

754<sub>2</sub> *der Möglichkeit] abgekürzt über der Zeile* || *seyn sollen,] H: sie geschehen sollen,* || 754<sub>4</sub> *Theile,] kein Komma* || 754<sub>4-5</sub> *körperlichen, denkenden, Natur,] keine Kommata* || 754<sub>6f.</sub> *Welt, Urheber,] keine Kommata* || 754<sub>9</sub> *innern] erst: äußern* || 754<sub>10</sub> *Eintheilung;] H Punkt* || 754<sub>13-20</sub> *Zusatz am r. Rand, untere Ecke von Seite 11; andere Tinte* || 754<sub>13-14</sub> *theoretisch, – practisch,] keine Kommata* || 754<sub>15</sub> *etc.] dahinter Verweisungszeichen: —* || 754<sub>17</sub> *setzt,] kein Komma* || 754<sub>18</sub> *abstrahiren).] H: abstrahirt) v. a. ?* || 754<sub>19</sub> *aus der] H: in die ?* || *entnehmen,] kein Komma* || 754<sub>21</sub> *bey] doppelt* || 754<sub>24</sub> *ist,] kein Komma* || 754<sub>28f.</sub> *der – Körper-Sinne] H: dor fünf Körper* || 754<sub>30</sub> *Seelenlehre;] kein Zeichen* || 754<sub>31</sub> *Sinne,] kein Komma* || *die] fehlt in H* || 754<sub>32</sub> *Dinge] v. a. Sinne ?* || 754<sub>34</sub> *Die Metaphysic] über der Zeile eingefügt* || *rationalis,] kein Komma* || 754<sub>35-37</sub> *rationalis, – Wesen,] keine Kommata*

755<sub>1-2</sub> *enthält,] kein Komma* || 755<sub>3</sub> *ein,] kein Komma* || 755<sub>6</sub> *Wissenschaft;] kein Zeichen* || 755<sub>8</sub> *Stücke,] kein Komma* || 755<sub>10</sub> *beruhet,] kein Komma* || 755<sub>12</sub> *Grund,] kein Komma* || 755<sub>14</sub> *werden,] kein Komma* ||

755<sub>15</sub> Naturlehre,] *kein Komma* || 755<sub>16</sub> usw.,] *kein Komma* || 755<sub>18</sub> sehr] *über der Zeile eingefügt* || 755<sub>19</sub> schon,] *kein Komma* || 755<sub>20f.</sub> Gegenstand] *? übergeschrieben* || 755<sub>21</sub> liegen,] *kein Komma* || 755<sub>23</sub> den] *übergeschrieben*, erst: oben || vertheilt] erst: getheilt || 755<sub>26</sub> vor,] *kein Komma* || 755<sub>27f.</sub> bedient.] *dahinter Zeichen: X* ; *vielleicht auf eine geplante Anmerkung hinweisend* || 755<sub>28</sub> also,] *kein Komma* || herrscht,] *kein Komma* || 755<sub>29</sub> soyn,] *kein Komma* || Naturlehre,] *kein Komma* || 755<sub>34</sub> Mathematic, – sagen,] *keine Kommata* || 755<sub>37</sub> ist,] *fehlt in H* || 755<sub>38</sub> eine] erst: die

756<sub>18</sub> Begriff des Seele] *in H nicht als Überschrift* || 756<sub>19</sub> bin,] *kein Komma* || 756<sub>21</sub> werden?] *kein Fragezeichen* || 756<sub>23–30</sub> betrachten. – muß,] *keine Kommata* || 756<sub>32</sub> abgehandelt wird] *über der Zeile, erst: abgemahlt ist* || 756<sub>36–37</sub> schlechten, – ein,] *keine Kommata. Neben diesen Zeilen am Rande r. oben die Notiz: Physica specialis und Psychologica empirica gehören mit gleichen Rechten in die Metaphysic wie die andern – – (wie v. i. sowenig als)* || 756<sub>38</sub> dahin] v. a. in || auch nicht dahin] in *über der Zeile, nicht noch einmal als Sigel*

757<sub>1</sub> Beobachtungen,] *H: Beobachtungen, || 757<sub>3–4</sub> tractiren, – paart,] keine Kommata* || 757<sub>7</sub> Metabasis – genos.] *grch. Buchstaben, kein Punkt* || 757<sub>13</sub> angefangen,] *kein Komma* || 757<sub>14</sub> Sinne] *erst angesetzt: Vernunft* || urtheilen,] *kein Komma* || 757<sub>17</sub> Beobachtung,] *kein Komma* || 757<sub>19</sub> spürt] *darüber angesetztes Wort* || 757<sub>20</sub> angetrieben,] *kein Komma* || 757<sub>22</sub> dem, was] *kein Komma, was über der Zeile* || liefert,] *kein Komma* || 757<sub>24</sub> glaubt,] *kein Komma* || 757<sub>25</sub> Bedürfnisse,] *kein Komma* || 757<sub>27</sub> sind an der] *H: sind sie der* || 757<sub>28</sub> für die] *H: auf die* || 757<sub>30</sub> der Obiecte] *über der Zeile* || 757<sub>31</sub> Einige] v. a. ? || 757<sub>36</sub> Orpheus,] *kein Komma*

758<sub>1</sub> in der Regel] *unleserlich: Regel? Religion ? übergeschrieben* || 758<sub>4</sub> aber] *erst: ist* || 758<sub>5</sub> der erste] *erst: der große* || 758<sub>10–11</sub> (Dem – est)] *r. daneben am Rande* || 758<sub>12</sub> waren,] *kein Komma* || 758<sub>13</sub> unbekannt.] *kein Zeichen* || 758<sub>14</sub> nequit,] *kein Komma* || 758<sub>20</sub> an,] *kein Komma* || 758<sub>22</sub> gebracht;] *kein Zeichen* || Wörter,] *kein Komma* || 758<sub>25</sub> nicht,] *kein Komma* || 758<sub>28</sub> Deutschland:] *kein Zeichen* || Wörter,] *kein Komma* || 758<sub>32</sub> simplus und plica,] *kein Komma* || Falte:] *kein Zeichen* || 758<sub>34</sub> ein] *fehlt in H* || 758<sub>35</sub> der Sinno] v. a. ?

759<sub>2</sub> sollen,] *kein Komma* || 759<sub>9</sub> Häupter] *erst: Männer* || 759<sub>9f.</sub> Epicurus,] *kein Komma* || 759<sub>10</sub> Simullichkeit,] *kein Komma* || Plato,] *kein Komma* || 759<sub>11</sub> Realität,] *kein Komma* || 759<sub>15</sub> Verstande,] *kein Komma* || 759<sub>16</sub> darüber;] *kein Zeichen* || 759<sub>18</sub> hervorbringt,] *kein Komma* || eigentlich] *Zusatz über der Zeile* || 759<sub>19</sub> sind,] *kein Komma; durchstrichen eigentlich* || 759<sub>20</sub> untersucht,] *erst: untersucht hat; kein Komma* || urtheilt,] *kein Komma* || 759<sub>21</sub> sagten:] *kein Zeichen* || 759<sub>22</sub> Sinnen,] *kein Komma* || hinzu,] *kein Komma* || 759<sub>23–24</sub> Eleusinischen . . . herleitet] *über der Zeile hinzugesetzt* || 759<sub>24</sub> exoterisch,] *kein Komma* || 759<sub>29</sub> Lehren,] *kein Komma* || soyn,] *kein Komma* || 759<sub>30</sub> aufhören, . . . auch,] *keine Kommata* || sind,] *kein Komma*

760<sub>2</sub> Begriffe,] *kein Komma* || 760<sub>7</sub> Hirngespinnst;] *kein Zeichen* || anschauen,] *kein Komma* || 760<sub>8</sub> Sinne,] *kein Komma* || 760<sub>8–9</sub> Die erste] v. a. Die ersteren; davor das Zeichen X || 760<sub>9</sub> Mystische,] *kein Komma* ||



760<sub>13f</sub>. Aristoteles nahm – Begriffe.] *In anderer Handschrift; Randzusatz l. neben dem Vorigen* || 760<sub>14</sub> Verstandes,] *kein Komma* || 760<sub>15</sub> sagt,] *kein Komma* || 760<sub>16</sub> sind,] *kein Komma* || 760<sub>19</sub> woraus] *erst: wodurch* || 760<sub>21</sub> sinnlichen] *über der Zeile hinzugesetzt* || 760<sub>22</sub> mehr,] *kein Komma* || 760<sub>24–25</sub> Anschauungen, – gehabt,] *keine Kommata* || 760<sub>27</sub> Sinne;] *kein Zeichen* || 760<sub>28</sub> weg,] *kein Komma* || 760<sub>29</sub> ist,] *kein Komma* || 760<sub>34</sub> Streit,] *kein Komma* || 760<sub>35</sub> conati,] *kein Komma* || 760<sub>36</sub> nicht,] *kein Komma*

761<sub>5</sub> Erfahrung,] *kein Komma* || 761<sub>6f</sub>. angebohren,] *kein Komma* || 761<sub>9</sub> gelegt,] *kein Komma* || 761<sub>11</sub> nehmen,] *kein Komma* || 761<sub>16–19</sub> *Randzusatz l. neben dem Vorigen* || 761<sub>20</sub> Plato,] *kein Komma* || connatas,] *kein Komma* || 761<sub>21</sub> dieses,] *kein Komma* || 761<sub>23</sub> intellectus] ? intellectuale ? || 761<sub>26</sub> Grunde,] *kein Komma* || 761<sub>27</sub> Frage,] *kein Komma* || 761<sub>29</sub> annehmen:] *H: annehmen. (v.a. Annehmen.)* || 761<sub>29</sub> Verstand,] *kein Komma* || 761<sub>31</sub> behauptet,] *kein Zeichen* || 761<sub>33</sub> Mißverständnis:] *kein Zeichen* || 761<sub>34</sub> Sinne,] *kein Komma* || 761<sub>36</sub> ist,] *kein Komma* || 761<sub>36f</sub>. hingegen,] *kein Komma* || 761<sub>37</sub> entlehnt,] *kein Komma*

762<sub>2–3</sub> liegen, – Geruch,] *keine Kommata* || 762<sub>5</sub> kann,] *kein Komma* || habe; da] *H: habe. Da* || liefern,] *kein Komma* || 762<sub>6</sub> reflectiren,] *kein Komma* || 762<sub>7</sub> hervor,] *kein Komma* || 762<sub>8</sub> finden,] *kein Komma* || 762<sub>10</sub> Form;] *kein Zeichen* || 762<sub>11</sub> und Plato] *in anderer Schrift über der Zeile; Text z. T. durchstrichen* || zu reflectiren] *daneben l. Rand; im Text durchstrichen* || das,] *kein Komma* || 762<sub>12</sub> hat,] *kein Komma* || 762<sub>16</sub> erklärte,] *kein Komma* || 762<sub>20</sub> Form,] *kein Komma* || 762<sub>21</sub> weglassen,] *kein Komma* || 762<sub>22</sub> richtig,] *kein Komma* || 762<sub>23</sub> sind,] *kein Komma* || 762<sub>26</sub> entlehnt,] *kein Komma* || 762<sub>27</sub> ausgedrückt,] *kein Komma* || 762<sub>28</sub> sagt,] *kein Komma* || 762<sub>29</sub> Sinnen;] *kein Zeichen* || 762<sub>30</sub> weit] *über der Zeile hinzugefügt* || beßer,] *kein Komma* || 762<sub>31</sub> Fanatische:] *kein Zeichen* || 762<sub>33</sub> gesagt,] *kein Komma* || wir nicht] *oberhalb der Zeile verbessert* || 762<sub>35</sub> zugegeben,] *kein Komma* || 762<sub>36</sub> geben,] *kein Komma* || 762<sub>38</sub> gänzlich] *dahinter noch einmal durchstrichen: die Gänzlich*

763<sub>1–4</sub> Aristoteles – größte.] *Randbemerkung l. oben* || 763<sub>1</sub> recht,] *kein Komma* || 763<sub>5</sub> sind,] *kein Komma* || 763<sub>9</sub> nehmen,] *kein Komma* || 763<sub>10</sub> wir,] *kein Komma* || Empiristen,] *kein Komma* || 763<sub>12</sub> sind,] *kein Komma* || annehmen,] *wahrnehmen ??* || 763<sub>13</sub> beruht. ] *fehlt in H* || 763<sub>14</sub> denen,] *kein Komma* || verfahren,] *kein Komma* || 763<sub>18</sub> waren,] *kein Komma* || entschuldigen,] *kein Komma* || 763<sub>20</sub> einzuschränken,] *kein Komma* || 763<sub>21</sub> sagte,] *kein Komma* || 763<sub>26</sub> sagte:] *kein Zeichen* || 763<sub>27</sub> waren,] *kein Komma* || 763<sub>28</sub> feinsten] *Zusatz über der Zeile* || 763<sub>29</sub> Plato; – an,] *in H keine Zeichen* || 763<sub>31</sub> haben,] *kein Komma* || 763<sub>31</sub> sagte,] *kein Komma* || 763<sub>35</sub> nicht,] *kein Komma*

764<sub>3</sub> ist, – sagen,] *keine Kommata* || 764<sub>6</sub> Metaphysic;] *abgekürzt; kein Zeichen* || 764<sub>7</sub> fragen,] *kein Komma* || 764<sub>8</sub> Einfluß] *dahinter zwei durchstrichene Worte: wie in ?* || 764<sub>9</sub> Metaphysic,] *kein Komma* || Critic,] *kein Komma* || iuris – iene] *H: iuris iene* || 764<sub>10</sub> gewesen,] *kein Komma* || 764<sub>11</sub> Leibniz,] *kein Zeichen* || 764<sub>12</sub> eines] *über der Zeile hinzugesetzt* || 764<sub>14</sub> an,] *kein Komma* || 764<sub>15</sub> sagt,] *kein Komma* || der] *erst durch-*

*strichen* || 764<sub>16</sub> die] *durchstrichen*: Natur || 764<sub>18</sub> erzeugt,] *kein Komma* || 764<sub>20</sub> ohne] *erst*: oder || 764<sub>21</sub> anzugeben] *H*: vorzugeben || 764<sub>22</sub> Inhalt,] *kein Komma* || 764<sub>24</sub> derselben,] *kein Komma* || Critic,] *kein Komma* || 764<sub>29</sub> sey,] *kein Komma* || 764<sub>30</sub> Dingen,] *kein Komma* || 764<sub>31</sub> seyn,] *kein Komma* || 764<sub>32</sub> überflüssig, – haben,] *keine Kommata* || 764<sub>34</sub> ist,] *kein Komma* || 764<sub>36</sub> solcher] *erst*: der || 764<sub>39</sub> da,] *kein Komma*

765<sub>1</sub> aushalten] *dahinter durchstrichen*: können || 765<sub>2-3</sub> das – es] *in H*: die ... sind, ... sie (Ct.) || 765<sub>3</sub> der] *dahinter durchstrichen*: kaum || 765<sub>6</sub> fortgesetzt,] *erst*: gesetzt; *kein Komma* || 765<sub>7</sub> Welchen] *Vor dem Absatz ein (durchstrichenes ?) Zeichen* || ein,] *kein Komma* || 765<sub>9</sub> verwebt,] *kein Komma* || 765<sub>12</sub> Voltaire,] *kein Komma* || 765<sub>34</sub> wagen,] *kein Komma* || 765<sub>35</sub> eine] *über der Zeile verbessert* || 765<sub>36</sub> verhütet] *über der Zeile verbessert* || 765<sub>37</sub> Illusion,] *v.a. Illusionen* || 765<sub>38</sub> Schwierigkeiten,] *kein Komma* || 765<sub>39</sub> aufstoßen,] *kein Komma*

766<sub>6</sub> Fall,] *kein Komma* || 766<sub>7</sub> sind,] *kein Komma* || 766<sub>8</sub> ersten] *v.a. Ersten* || lernen,] *kein Komma* || 766<sub>9</sub> wir:] *kein Zeichen* || 766<sub>10</sub> Was – betrifft,] *H*: Was betrifft die Physic || wir,] *kein Komma* || 766<sub>12</sub> Philosophische,] *kein Komma* || 766<sub>13</sub> und] *über der Zeile verbessert* || kürzer,] *kein Komma* || 766<sub>15f.</sub> a priori,] *kein Komma* || 766<sub>17</sub> hat,] *kein Komma* || es:] *fehlt in H* || 766<sub>21</sub> ziehen,] *kein Komma* || 766<sub>25</sub> und] *lies*: aus dem ? und des Körpers ? || 766<sub>30</sub> vielen,] *kein Zeichen* || 766<sub>38</sub> schätzen,] *kein Komma*

767<sub>2</sub> seyn!] *kein Zeichen* || 767<sub>6</sub> möglich ist,] *H*: möglich seyn sind || 767<sub>8</sub> Das Folgende (bis 768<sub>38</sub>) ein langer Randzusatz in dunkler Tinte, beginnend Opg. 37, l. Ecke, durch Zeichen mit dem Text verbunden || 767<sub>8f.</sub> Beschwerliche,] *kein Komma* || 767<sub>12</sub> Metaphysic,] *kein Komma* || 767<sub>14</sub> geben,] *Fortsetzung des Randzusatzes Opg 38 rechts* || 767<sub>17</sub> a priori,] *kein Komma* || 767<sub>23</sub> Verstandes,] *kein Komma* || 767<sub>29</sub> untersucht,] *kein Komma* || 767<sub>32</sub> ist,] *kein Komma* || 767<sub>33</sub> Befriedigung,] *kein Komma* || 767<sub>34</sub> Zeitlang,] *kein Komma*

768<sub>1</sub> dahin] *H*: da || 768<sub>2</sub> rechnen,] *kein Komma* || 768<sub>2</sub> gehen,] *kein Komma* || 768<sub>7</sub> Verstandes:] *kein Zeichen* || 768<sub>10</sub> gehen,] *kein Komma* || 768<sub>11</sub> ab,] *kein Komma* || 768<sub>14</sub> vorträgt,] *von hier an l. Rand Opg. 39* || dacht,] *kein Komma* || 768<sub>15</sub> Notwendigkeiten] ? *verschrieben in H* ? || 768<sub>17</sub> deren] *H*: deren der || 768<sub>21f.</sub> gedacht,] *kein Komma* || 768<sub>28</sub> Teil,] *kein Komma* || 768<sub>30f.</sub> unterscheiden. Transcendental] *H*: unterscheiden transcendental (abgekürzt) || 768<sub>31</sub> Wissenschaft,] *kein Komma* || 768<sub>35f.</sub> von immanentem ... transcendentem,] *H*: von immanenten ... transcendenten (abgekürzt) || 768<sub>39</sub> immanent,] *dahinter*: vide supra (bezieht sich auf den Anfang der Randzusätze)

769<sub>5</sub> paßiv.] *kein Punkt* || 769<sub>8</sub> ist, – blos,] *keine Kommata* || categorisch,] *kein Komma* || 769<sub>9</sub> so, – hypothetisch,] *keine Kommata* || 769<sub>11</sub> Wir wissen] *vor Wir Zeichen X* || 769<sub>12</sub> analog] ? *in H Zeichen: #* || 769<sub>16</sub> substanz,] *kein Komma* || 769<sub>17</sub> praedicat,] *kein Komma* || so:] *kein Kolon* || 769<sub>18</sub> sind,] *kein Komma* || 769<sub>19</sub> vornehmste,] *kein Komma* || 769<sub>21</sub> und ist] *doppelt* || 769<sub>22</sub> denken,] *kein Komma* || 769<sub>27</sub> substantiam,]

kein Komma || 769<sub>28</sub> hätten] *H*: hatten || 769<sub>32</sub> contradistinguirt).] *kein Punkt* || 769<sub>34</sub> accidens.] *kein Komma* || 769<sub>38</sub> existentiam,] *kein Komma* 770<sub>1</sub> bloßer] *Zusatz über der Zeile* || 770<sub>3</sub> accidentia,] *kein Komma* || 770<sub>9</sub> werden,] *kein Komma* || 770<sub>10</sub> werden, – accidens;] *keine Zeichen* || 770<sub>21</sub> negativae. Diese] *H*: negativae diese || 770<sub>22</sub> accidentia, weil] *kein Komma* || 770<sub>23</sub> inhaerentia,] *kein Komma* || 770<sub>24</sub> haben:] *kein Zeichen* || 770<sub>25</sub> Kraft,] *kein Komma* || 770<sub>26</sub> subiects] *in H* abgekürzt || 770<sub>27–28</sub> accidens,] *kein Komma* || 770<sub>29</sub> verschieden,] *kein Komma* || 770<sub>34</sub> man,] *kein Komma* || 770<sub>36</sub> herkommen. Aber] *H*: herkommen aber || eine] *v. a.* einerley || 770<sub>39</sub> übrig,] *kein Komma*

771<sub>3</sub> der der substanz] *H*: der substanz || 771<sub>5</sub> betrifft,] *kein Komma* || 771<sub>6</sub> enthält,] *kein Zeichen* || 771<sub>7</sub> inhaeriren, – er,] *keine Kommata* || 771<sub>8</sub> Kraft.] *in H* Kraft mit (*Verweisungs*) Zeichen: **X** || Regelgebrauch;] *kein Zeichen* || 771<sub>11</sub> enthält, – Kraft,] *keine Kommata* || 771<sub>15</sub> Gedanken,] *kein Komma* || 771<sub>17</sub> i. e.] *erst*: ist; *kein Komma vorher* || 771<sub>22</sub> praedicata;] *kein Zeichen* || 771<sub>24</sub> Verstandesbegriffe,] *kein Komma* || 771<sub>27</sub> phaenomenon.] *kein Punkt* || 771<sub>28</sub> ist,] *kein Komma* || 771<sub>29</sub> als] *H*: als als || 771<sub>31</sub> Daseyn.] *dahinter das Zeichen*: **X**; *kein Punkt* || 771<sub>33</sub> Ding,] *kein Komma* || respectus,] *kein Komma* || 771<sub>36</sub> machen,] *kein Komma*

772<sub>6</sub> thue,] *kein Komma* || 772<sub>7</sub> denn] *H*: wir das || 772<sub>12</sub> können nur] *H*: kennen wir || 772<sub>13</sub> derivativ,] *kein Komma* || 772<sub>16</sub> kann,] *kein Komma* || 772<sub>20</sub> werden.] *dahinter das Verweisungszeichen X* von *S.* 771<sub>8</sub> || 772<sub>21</sub> beharrlich,] *kein Komma* || 772<sub>25</sub> verschieden,] *kein Komma* || 772<sub>30</sub> existenz,] *kein Komma* || 772<sub>31</sub> Übel] ? *nach Wortbild* || 772<sub>35</sub> Dinge;] *kein Zeichen* || paßio,] *kein Komma* || 772<sub>36</sub> facultas,] *kein Komma* || 772<sub>38</sub> gehört, – handelt;] *keine Zeichen*

773<sub>1</sub> handelt,] *kein Komma* || 773<sub>5</sub> handelt sie.] *kein Punkt, aber Verweisungszeichen X* || 773<sub>6</sub> Grund,] *kein Komma* || 773<sub>8</sub> Auf] ? (*unleserlich*) || 773<sub>15</sub> negative,] *kein Komma* || 773<sub>23</sub> nach,] *kein Komma* || 773<sub>24</sub> zu] *Zusatz im Text* || 773<sub>25</sub> Dingen,] *kein Komma* || 773<sub>29</sub> eine] *erst*: die || 773<sub>29–30</sub> Wesen, – ist,] *keine Interpunktion* || 773<sub>32</sub> indifferent,] *kein Komma* || 773<sub>33</sub> sind,] *kein Komma* || 773<sub>34</sub> dreht,] *kein Komma*

774<sub>4–5</sub> erklären,] *kein Komma* || 774<sub>5</sub> Natur,] *kein Komma* || 774<sub>11</sub> thun, wenn] *H*: thun? Wenn || 774<sub>13–14</sub> verhalten, – existire.] *keine Interpunktion* || 774<sub>19</sub> enthält,] *kein Komma* || 774<sub>20–21</sub> Bedingungen, – sind,] *keine Kommata* || 774<sub>23</sub> hoffen,] *kein Komma* || 774<sub>25</sub> bin?] *kein Zeichen* || 774<sub>26</sub> gelegen,] *kein Komma* || 774<sub>31</sub> Urheber,] *kein Komma* || 774<sub>38</sub> nunmehr,] *über der Zeile* || 774<sub>39–775</sub><sub>1</sub> kann, – bringen?] *keine Interpunktion*

775<sub>2–3</sub> denken, – thun,] *keine Kommata* || 775<sub>9</sub> dem] *erst*: der || 775<sub>12</sub> erwarten,] *kein Komma* || 775<sub>13</sub> sind,] *kein Komma* || 775<sub>15–16</sub> *Text korrupt; in H* durchstrichen: der; Immanent || 775<sub>16</sub> alles,] *kein Komma* || 775<sub>18</sub> sollten,] *kein Komma* || 775<sub>20–21</sub> Gott, – liegt;] *keine Zeichen* || 775<sub>22</sub> nützen,] *kein Komma* || 775<sub>27</sub> Nutzen:] *kein Zeichen* || 775<sub>29</sub> Mühe,] *kein Komma* || 775<sub>31–33</sub> dazu, – sind,] *keine Interpunktion* || 775<sub>33–34</sub> werden, – ist,] *keine Kommata* || 775<sub>38</sub> muß,] *durchstrichen*: woraus || verbindet,] *kein Komma* || 775<sub>39</sub> giebt,] *kein Komma*



776<sub>3</sub> ist,] *kein Komma* || 776<sub>4</sub> zu] *fehlt in H* || 776<sub>8</sub> müssen,] *kein Komma* || 776<sub>9</sub> sey,] *erst: ist (undurchstrichen); kein Komma* || 776<sub>12</sub> kann,] *kein Komma* || 776<sub>15</sub> hoffen,] *kein Komma* || 776<sub>16</sub> bin?] *kein Fragezeichen* || 776<sub>19-20</sub> sind, – Weltregieror,] *keine Kommata* || 776<sub>23</sub> Nein,] *kein Komma* || nicht nur] *fehlt in H* || 776<sub>24</sub> unterstützt,] *kein Komma* || 776<sub>25</sub> auch] *fehlt in H* || 776<sub>30f.</sub> negative: – sind,] *keine Interpunktion* || 776<sub>32-34</sub> doßen, – Moral,] *keine Interpunktion* || 776<sub>37</sub> verstärkt,] *kein Komma* || 776<sub>39</sub> vorausgehn,] *kein Komma*

777<sub>3</sub> eine iede Gesetzgebung,] *v.a. ein jedes Gesetz* || sie] *erst: es* || 777<sub>4</sub> ist,] *kein Zeichen* || 777<sub>6</sub> lehrt,] *kein Komma* || 777<sub>9</sub> Glückseeligkeit,] *kein Komma* || 777<sub>12</sub> Moral,] *H: moral* || 777<sub>20</sub> übrig,] *kein Komma* || 777<sub>24</sub> der zeigt,] *überschrieben, kein Komma* || man] *in H doppelt* || 777<sub>26</sub> solches,] *kein Komma* || 777<sub>27</sub> voraussetzo,] *H: voraussetze* || 777<sub>33</sub> ist,] *kein Komma* || 777<sub>37</sub> verachten, – treten,] *keine Kommata* || 777<sub>39</sub> genießen,] *kein Komma*

778<sub>3-4</sub> Gesetz, – ist,] *keine Kommata* || 778<sub>6</sub> gelehrt,] *kein Komma* || 778<sub>8</sub> aus, – Ansehen,] *keine Kommata* || 778<sub>8-9</sub> des Lebens] *hinzugesetzt* || 778<sub>9</sub> zu wege brachte,] *erst: verschaffte* || 778<sub>9-11</sub> Frage, – müssen,] *keine Kommata* || 778<sub>11</sub> kann] *erst: soll* || 778<sub>13</sub> verehrungswürdig,] *kein Komma* || 778<sub>14</sub> die dio] *erst: welche die* || vorschreibt,] *kein Komma* || 778<sub>15</sub> leben,] *kein Komma* || 778<sub>17</sub> antreiben,] *kein Zeichen* || 778<sub>20-22</sub> übrig, – wird,] *keine Kommata* || 778<sub>23-24</sub> gnüge, – practischen,] *keine Kommata* || 778<sub>27</sub> Freiheit,] *kein Komma* || 778<sub>31-35</sub> wegwerfen, – sind,] *keine Kommata* || 778<sub>34-35</sub> Freyheit,] *kein Komma* || 778<sub>36</sub> finden,] *kein Komma*

779<sub>ff.</sub> in *H* kein Absatz || 779<sub>5</sub> werden,] *kein Komma* || 779<sub>5-6</sub> doch, – kann,] *keine Interpunktion* || 779<sub>9</sub> sehe] *durchstrichen: nur* || nur,] *kein Komma* || 779<sub>13</sub> Behandlung] *v.a. Handlung* || 779<sub>14</sub> untersuchen,] *kein Komma* || 779<sub>15-18</sub> entspringe, – entdecken,] *keine Kommata* || 779<sub>22</sub> Widersprüche,] *kein Komma* || 779<sub>23</sub> Mathematik,] *kein Komma* || 779<sub>25-26</sub> untersuchen, – können,] *keine Kommata* || 779<sub>27-28</sub> dann, – gründet,] *keine Kommata* || 779<sub>32</sub> entspringen,] *keine Kommata* || 779<sub>33</sub> Illusion] *v.a. illusion* || dadurch,] *kein Komma* || 779<sub>35</sub> fragen,] *kein Komma* || sind,] *kein Komma* || 779<sub>37</sub> eines] ? des ? || 779<sub>38</sub> practisch] *durchstrichen: aber in speculativor Absicht* || 779<sub>39</sub> leugnen] *v.a. länger ?*

780<sub>1-4</sub> Frage, – brauchen,] *keine Kommata* || 780<sub>5</sub> bloße] *über der Zeile hinzugesetzt* || 780<sub>6</sub> zeigen,] *kein Komma* || 780<sub>7-10</sub> Wahrheit, – vorgiebt,] *keine Kommata* || 780<sub>12</sub> critisirt, – selbst,] *keine Kommata* || 780<sub>16</sub> hier,] *kein Komma* || 780<sub>17-20</sub> zeigen, – Vernunft,] *keine Kommata* || 780<sub>16</sub> hat alles negativen Nutzen,] *Text korrupt. Lies: hat allen ? hat allein ?* || 780<sub>21</sub> bringen,] *kein Komma* || 780<sub>22</sub> Weg; dann als man sahe,] *H: weg denn man sahe* || 780<sub>22-25</sub> verursache, – haben,] *keine Kommata* || 780<sub>26</sub> vernünftig,] *kein Punkt* || 780<sub>27-30</sub> fortkommen, – seyn,] *keine Kommata* || 780<sub>28</sub> auf das subiect] *H noch einmal: selbst* || 780<sub>33</sub> irgend] *Zusatz über der Zeile* || möglich sey, || *H erst: möglich ist* || 780<sub>34</sub> in der Naturwissenschaft] *Zusatz über der Zeile; abgekürzt* || 780<sub>32-35</sub> Naturwissenschaft, – können,] *keine Kommata* || 780<sub>37</sub> nicht,] *kein Komma* || 780<sub>39</sub> können,] *kein Komma*



781<sub>1-7</sub> bestimmen, – ist,] *keine Kommata* || 781<sub>9</sub> bestimmen,] *dahinter noch einmal:* laßen || 781<sub>12</sub> alle] *angesetzt durchstrichen:* Objecte || 781<sub>14-16</sub> zeigen, – sind,] *keine Kommata* || 781<sub>20</sub> Befriedigung,] *kein Komma* || 781<sub>21-26</sub> Saeculo, – blos,] *keine Kommata* || 781<sub>27</sub> sagte,] *kein Komma* || 781<sub>30</sub> Wirkung,] *kein Komma* || 781<sub>31-33</sub> nicht, – Vermögen,] *keine Kommata* || 781<sub>36</sub> Skeptizism verfiel,] *Text wie:* Speculationen || verfiel, – an,] *keine Kommata* || 781<sub>38</sub> in *H* kein Absatz

782<sub>1-4</sub> geleistet, – Bedeutung,] *keine Kommata* || 782<sub>5</sub> halten?] *kein Fragezeichen* || 782<sub>6</sub> hier,] *kein Komma* || 782<sub>10</sub> sollen,] *kein Komma* || 782<sub>11</sub> noch nie] *H* *versehentlich:* noch nicht (*Sigel*) nie || 782<sub>14ff.</sub> *Die Anmerkung im Text eingeklammert ohne Spatium* || 782<sub>17</sub> bedient,] *kein Komma* || 782<sub>18</sub> Erkenntniß,] *kein Komma* || 782<sub>19</sub> ist,] *kein Komma* || 782<sub>20</sub> Menge;] *kein Zeichen* || 782<sub>24</sub> werden,] *kein Komma* || 782<sub>26</sub> schwer,] *kein Komma* || 782<sub>27</sub> in abstracto zeigen,] *H:* zeigen oder in abstracto; *kein Komma* || 782<sub>29</sub> a priori,] *kein Komma* || 782<sub>31</sub> helfen,] *kein Komma* || 782<sub>32</sub> fehlt. So] *H:* fehlt so || 782<sub>32-33</sub> wenn nicht] *H:* wenn sie nicht || 782<sub>33</sub> sich durch sich] *H:* durch sich || bestätigt,] *kein Komma* || 782<sub>35-38</sub> statt, – sieht,] *keine Kommata* || 782<sub>39</sub> aufwirft,] *kein Komma*

783<sub>1</sub> practische Vernunft] ? *abgekürzt und verbessert* || um,] *kein Komma* || 783<sub>2</sub> selbst,] *kein Komma* || 783<sub>5</sub> aber – mit] *H:* aber man konnte auch wol dem Thema || 783<sub>8</sub> Geheimnisse,] *kein Komma* || 783<sub>9</sub> denke – etwas,] *Zusatz über der Zeile; erst:* hier sind Dinge *kein Komma* || 783<sub>11</sub> gegeben werden können,] *H:* gebekn önnen || 783<sub>13</sub> Dinges, – Verstandes,] *keine Kommata* || 783<sub>16</sub> gehn,] *kein Komma* || 783<sub>17-18</sub> Lehrgebäude, – etabliren,] *keine Kommata* || 783<sub>19-20</sub> ist, – beyfügen,] *keine Kommata* || 783<sub>24</sub> erklären, *kein Komma* || 783<sub>25f.</sub> Nutzen, – lassen, *keine Kommata* || 783<sub>28</sub> nützlich, – ist,] *keine Kommata* || 783<sub>32</sub> Metaphysic,] *kein Komma* || 783<sub>34</sub> analytische,] *kein Komma* || 783<sub>37</sub> Theil] *fehlt in H* || 783<sub>37-38</sub> Critic, – machen,] *keine Kommata*

784<sub>2-3</sub> genöthigt seyn,] *H:* genöthigt zu seyn *kein Komma* || 784<sub>9-15</sub> an, – beyden,] *keine Kommata* || 784<sub>15</sub> disjunctive] v. a. distinctive || 784<sub>17-20</sub> zu, – statt,] *keine Kommata* || 784<sub>18</sub> sollten,] *über der Zeile hinzugesetzt* || 784<sub>23-24</sub> soll, – Denkens,] *keine Kommata* || 784<sub>28-34</sub> handeln, – nach,] *keine Kommata* || 784<sub>30</sub> transcendental Philosophie] *erst:* transcendental Ontologie (*abgekürzt*)

785<sub>3</sub> fragen:] *kein Doppelpunkt* || 785<sub>8-9</sub> Critic, – sind,] *keine Interpunction* || ob] *Zusatz über der Zeile* || 785<sub>11</sub> dabey] daher ? (*verbessert*) || 785<sub>13-14</sub> könnten, – daher,] *keine Kommata* || 785<sub>15</sub> besondre, – kann,] *keine Kommata* || 785<sub>18</sub> machen,] *kein Komma* || 785<sub>19-22</sub> lehron, – schreibt,] *keine Kommata* || 785<sub>24ff.</sub> *In diesem Absatz keine Interpunction* || 785<sub>27-32</sub> Farrago, – Vernunft,] *keine Kommata* || 785<sub>36</sub> zeigen,] *kein Komma*

786<sub>1</sub> hat,] *kein Komma* || 786<sub>3</sub> alle] *Zusatz über der Zeile* || 786<sub>4</sub> nicht] *über der Zeile* || 786<sub>4-5</sub> eigentlich] *durchstrichen:* nicht || 786<sub>7</sub> behandeln,] *H:* handeln || 786<sub>8</sub> an,] *kein Komma* || 786<sub>9-10</sub> wäre, – selbst,] *keine Kommata* || 786<sub>14</sub> Erkonntniß,] *kein Komma* || 786<sub>18</sub> transcendental,] *kein Komma* || 786<sub>24-30</sub> betrachte, – bestimmt,] *keine Kommata* || 786<sub>30-31</sub> Er-

fahrung;] *kein Semikolon* || 786<sub>37</sub> nicht,] *kein Komma* || 786<sub>39</sub> sieh, – gesagt,] *keine Kommata*

787<sub>1-5</sub> Physie, – können,] *keine Kommata* || 787<sub>8</sub> Gegenstand] *erst verbessert und eingeklammert* || gegeben;] *kein Semikolon* || 787<sub>12</sub> spinnen,] *kein Komma* || 787<sub>13</sub> helfen,] *kein Komma* || also voraus] *über der Zeile, im Text durchstrichen*: vor also || 787<sub>14</sub> kann, – Vernunft,] *Kommata fehlen* || 787<sub>24</sub> beylegen,] *kein Komma* || 787<sub>25</sub> analytisch,] *kein Komma* || 787<sub>26-31</sub> ausgedehnt, – Urtheil,] *keine Kommata* || 787<sub>32</sub> eine] *über der Zeile* || Begriff:] *H: Begr* || 787<sub>33</sub> geschieht,] *kein Komma* || 787<sub>34</sub> war,] *kein Komma* || liegt] *über der Zeile, erst (aber nicht gestrichen)*: ist || 787<sub>35</sub> drin;] *kein Semikolon* || 787<sub>36</sub> Zeit,] *kein Komma* || heißt:] *kein Zeichen* || 787<sub>37</sub> Zeit, – vorherging,] *keine Kommata* || 787<sub>38</sub> Begriff:] *kein Zeichen* || 787<sub>38-788<sub>1</sub></sub> geschieht, – leicht,] *keine Kommata*

788<sub>3-7</sub> sind, – beantworten,] *keine Kommata* || 788<sub>10</sub> Die Mathematic] *in H nur Die unterstrichen* || 788<sub>13</sub> Begriff,] *kein Komma* || 788<sub>14-16</sub> sagen, – Ursache,] *keine Kommata* || 788<sub>16</sub> möglich ?] *kein Fragezeichen* || 788<sub>18</sub> das, – geschieht,] *keine Kommata* || 788<sub>19</sub> mir] ? nur ? || erweitern ?] *kein Fragezeichen* || 788<sub>20-23</sub> aufgeworfen, – reden,] *keine Kommata* || 788<sub>25</sub> haben,] *kein Komma* || 788<sub>30</sub> ieder,] *kein Komma* || 788<sub>32</sub> sey,] *erst: wäre (in Klammern, durchstrichen)* || 788<sub>33</sub> wäre,] *kein Komma* || 788<sub>36</sub> völlig,] *kein Komma* || 788<sub>37</sub> Urteilsprincip] ? abgekürzt: Ur ? || 788<sub>37</sub> seyn,] *kein Komma*

789<sub>1-2</sub> anderes, – liegt,] *keine Kommata* || 789<sub>6</sub> enthalten ist] *erst: enthalten sey* || 789<sub>8</sub> identisch,] *kein Komma* || 789<sub>12-14</sub> seyn, – Thier,] *keine Kommata* || 789<sub>20-23</sub> solches, – ist,] *keine Kommata* || 789<sub>24-25</sub> widerspricht] *erst: widerstreitet* || 789<sub>25</sub> aus,] *kein Komma* || 789<sub>27</sub> Ja,] *kein Komma* || 789<sub>30</sub> identisch ist,] *kein Komma* || 789<sub>36-37</sub> kann, – annehmen,] *keine Kommata*

790<sub>1f</sub> sage ... und:] *keine Doppelpunkte* || 790<sub>5-6</sub> sagen, – prinieip,] *keine Kommata* || 790<sub>8</sub> muß,] *kein Komma* || 790<sub>11</sub> wahr,] *kein Komma* || 790<sub>12</sub> seyn,] *kein Komma* || 790<sub>13-17</sub> denken, – falsch,] *keine Kommata* || 790<sub>20-24</sub> Erkenntniß, – Wahrheit,] *keine Kommata* || 790<sub>28</sub> aus:] *kein Doppelpunkt* || 790<sub>29</sub> brauchen,] *kein Komma* || 790<sub>30-31</sub> geredet, – fragen,] *keine Kommata* || 790<sub>31</sub> vielmehr] *Zusatz über der Zeile* || 790<sub>35-791<sub>3</sub></sub> oppositum, – kann,] *keine Kommata*

791<sub>7</sub> principium] *abgekürzt und durchstrichen* || 791<sub>8-13</sub> Wahrheit, – vorhergehen,] *keine Kommata* || 791<sub>14</sub> ausgedrückt:] *kein Doppelpunkt* || 791<sub>15-16</sub> sit, – wissen,] *keine Kommata* || 791<sub>19</sub> ausgedrückt:] *kein Doppelpunkt* || 791<sub>20-24</sub> positive, – princip,] *keine Kommata* || 791<sub>26</sub> drittes,] *kein Komma* || 791<sub>27</sub> contradictoria,] *kein Komma* || 791<sub>28</sub> praedicaten,] *kein Komma* || opponirt sind,] *durch Zeichen hervorgehoben; kein Komma* || 791<sub>29</sub> beyde zugleich bey] *H: beyde bey zugleich* || auf,] *fehlt in H* || 791<sub>30</sub> nichts;] *H: nichts* || (logisch,] *kein Komma* || 791<sub>31-32</sub> A, – Urtheile,] *keine Kommata* || 791<sub>31-36</sub> heraus, – Mittel,] *keine Kommata* || 791<sub>37-39</sub> wird, – est,] *keine Interpunktion*

792<sub>2</sub> gesagt:] *kein Doppelpunkt* || 792<sub>3</sub> leer, – Körper,] *keine Interpunktion* || 792<sub>4</sub> praedicat] *dahinter durchstrichen*: ist ein || 792<sub>5-6</sub> Erkennt-

niß, – Urtheile,] *keine Interpunktion* || 792<sub>8</sub> ist;] *kein Zeichen* || 792<sub>9–16</sub> bei, – beurtheilen,] *keine Kommata* || 792<sub>17</sub> nicht,] *kein Komma* || 792<sub>18</sub> Widerspruch,] *kein Komma* || 792<sub>21–22</sub> setze, – ist,] *keine Kommata* || 792<sub>22–37</sub> geschieht, – paaren,] *keine Kommata* || 792<sub>38</sub>–793<sub>4</sub> apparentem, – werden,] *keine Kommata*

793<sub>5</sub> Widerspruch;] *kein Zeichen* || Begriff] *erst (angesetzt und durchstrichen):* Widerspruch || zeigen,] *kein Komma* || 793<sub>6</sub> Patenter,] *kein Komma* || 793<sub>8</sub> bekannt,] *kein Komma* || 793<sub>9</sub> würde] *in H erst: könnte; würde nicht unterstrichen* || 793<sub>10–11</sub> absurditæet, – beschuldigen,] *keine Kommata* || 793<sub>12</sub> daboy,] *kein Komma* || 793<sub>15</sub> prædicata, – non A,] *keine Kommata* || 793<sub>17–20</sub> an, – contradictionis,] *keine Kommata* || 793<sub>23</sub> contradictionis:] *kein Doppelpunkt* || 793<sub>24</sub> können, – muß,] *keine Kommata* || 793<sub>25</sub> dafür] *v.a. ?; von Mithin ist an andere, größere Schrift* || 793<sub>29–39</sub> bejahren, – liegt,] *keine Kommata*

794<sub>2</sub> bemerke,] *kein Komma* || 794<sub>10</sub> kann, – seyn,] *H: können wir uns also alles dessen bewußt seyn?*] *kein Komma* || 794<sub>17</sub> Cardinal – Metaphysic. ] *nur: in der unterstrichen* || 794<sub>19–24</sub> bey, – sehen,] *keine Kommata* || 794<sub>21–23</sub> keine – ist.] *die Unterstreichung nur angedeutet* || 794<sub>28</sub> Satz,] *kein Komma* || 794<sub>30</sub> wir:] *kein Doppelpunkt* || 794<sub>33</sub> geben,] *kein Komma*

795<sub>3–4</sub> seyn, – seyn,] *keine Kommata* || 795<sub>8</sub> seyn,] *kein Komma* || 795<sub>9</sub> nicht ein] *H: nicht fehlt* || 795<sub>12</sub> gekommen,] *kein Komma* || weitem,] *kein Komma* || 795<sub>17</sub> zweyerley:] *kein Doppelpunkt* || Anschauung,] *kein Komma* || 795<sub>19</sub> Begriff,] *H: Begriff* || 795<sub>20–21</sub> Verstande – Begriffe,] *keine Interpunktion* || 795<sub>24–26</sub> Gegenstandes, – Form,] *keine Kommata* || 795<sub>29</sub> Vorstellungen,] *kein Komma* || 795<sub>32</sub> Empfindungen.] *kein Punkt* || 795<sub>37–38</sub> Form, – empirisches,] *keine Kommata* || 795<sub>39</sub> Etwas,] *kein Komma*

796<sub>1–5</sub> materie, – Gestalt,] *keine Kommata* || 796<sub>10</sub> weg,] *kein Komma* || 796<sub>12</sub> gedacht,] *kein Komma* || 796<sub>22–23</sub> Ja, – Substanz,] *keine Kommata* || 796<sub>26–28</sub> bleibt, – Handlung,] *keine Kommata* || 796<sub>31</sub> ist, – hat,] *keine Kommata* || 796<sub>34–35</sub> Anschauung,] *keine Komma* || 796<sub>38</sub> Anschauungen ?] *kein Fragezeichen* || 796<sub>38</sub>–797<sub>1</sub> Arten, – archetypum,] *keine Kommata*

797<sub>4</sub> hervorbringt ?] *kein Fragezeichen* || 797<sub>6–7</sub> möglich, – Gegenstand hervorbringt,] *keine Kommata* || 797<sub>10–15</sub> hervorbringen, – werden,] *keine Kommata* || 797<sub>16</sub> Empfänglichkeit,] *kein Komma* || 797<sub>18–20</sub> Vorstellung, – haben,] *keine Kommata* || 797<sub>25</sub> sein,] *H: sind, 797<sub>37–38</sub> werden, – weg,] keine Kommata* || 797<sub>39</sub>–798<sub>1</sub> Ecke, – wissen,] *keine Kommata*

798<sub>1</sub> Anschauung] *erst angesetzt: reinen* || 798<sub>11</sub> Dinge,] *kein Komma* || 798<sub>19</sub> werden,] *kein Komma* || 798<sub>33</sub> reine Begriffe] *Zusatz über der Zeile* || 798<sub>39</sub> haben,] *kein Komma*

799<sub>4</sub> zeigt,] *kein Komma* || gehört,] *kein Komma* || 799<sub>8</sub> betrachtet,] *kein Komma* || 799<sub>13</sub> boruht;] *fehlt in H* || zeigen,] *kein Komma* || 799<sub>15</sub> können. Dieweil] *H: können, die dieweilen (derweilen ?)* || 799<sub>16</sub> Bedeutung] *v.a. Bestimmung* || 799<sub>22–26</sub> wagen, – Form,] *keine Kommata* || 799<sub>32–35</sub> etwas, – haben,] *keine Kommata* || 799<sub>39</sub> werden,] *kein Komma*



800<sub>6-8</sub> betrachten, – werden,] *keine Kommata* || 800<sub>8-9</sub> Form, – erkennen. –] *Text korrupt*: Form die wir durch den innern Sinn unsern Zustand erkennen. – || 800<sub>10-12</sub> Empfänglichkeit, – denken,] *keine Kommata* || 800<sub>14</sub> möglich,] *kein Komma* || 800<sub>17</sub> keine Begriffe:] *kein Doppelpunkt* || 800<sub>19</sub> organe,] *kein Komma* || 800<sub>21</sub> die] *fehlt in H* || 800<sub>24-26</sub> Empfindung, – Dinge,] *keine Kommata* || 800<sub>28</sub> hätte,] *kein Komma* || 800<sub>30</sub> über] *Zusatz über der Zeile* || 800<sub>32</sub> also] *Zusatz über der Zeile* || Anschauung,] *kein Komma* || 800<sub>37</sub> ist] *fehlt in H* || 800<sub>39</sub> übrig,] *kein Komma*

801<sub>1</sub> Zeit] *in H undurchstrichen*: übrig || weg,] *kein Komma* || 801<sub>5-6</sub> hatte, – haben,] *keine Kommata* || 801<sub>9-10</sub> Untersuchung, – möglich,] *keine Kommata* || 801<sub>17</sub> Begriffe,] *kein Komma* || a priori ?] *kein Fragezeichen* || 801<sub>20-21</sub> (nehmlich – Identität)] *Zusatz unterer Rand, durch Zeichen verbunden* || 801<sub>38</sub> Begriffe,] *kein Komma*

802<sub>4</sub> jedes] v. a. eines || Urtheils,] *kein Komma* || 802<sub>17</sub> Diese] *andere, feinere Schrift* || 802<sub>28-29</sub> abgesonderter] v. a. abgesondertes || 802<sub>31</sub> dadurch:] *kein Doppelpunkt* || 802<sub>32-803<sub>2</sub></sub> bekümmern, – wozu,] *keine Kommata*

803<sub>2</sub> (Habilitation)] *Anfangsklammer fehlt* || 803<sub>3-5</sub> er, – empirisch,] *keine Kommata* || 803<sub>4</sub> an:] *über der Zeile; erst durchstrichen, kein Doppelpunkt* || 803<sub>6</sub> Vortheil,] *kein Komma* || 803<sub>11</sub> wie] *über der Zeile, erst: Wie (mit Absatz ?)* || schwerer,] *kein Komma* || 803<sub>13</sub> hergeleitet;] *kein Zeichen* || 803<sub>16</sub> Praedicamenten] *von hier an andere, größere Schrift* || 803<sub>17</sub> redt,] *kein Komma* || 803<sub>30-33</sub> Kategorie, – gesagt,] *keine Kommata* || 803<sub>34</sub> Substanz,] *kein Komma* || 803<sub>38</sub> Kategorien. Sie] *H: eategorien sie*

804<sub>6</sub> a priori,] *kein Komma* || 804<sub>9-10</sub> Erscheinungen,] *kein Komma* || 804<sub>13-15</sub> enthalten, – ist,] *keine Kommata* || 804<sub>15</sub> Substanz;] *kein Semikolon* || aecidenz,] *kein Komma* || 804<sub>16</sub> Einfluß, – aetio,] *keine Interpunction* || 804<sub>17</sub> Raum] *erst: Raun und Zeit* || 804<sub>18</sub> Zeit, – übrig,] *keine Kommata* || 804<sub>21</sub> Verstandesbegriffe,] *kein Komma* || 804<sub>32-34</sub> Erkenntniß, – Analytie,] *keine Kommata*

805<sub>8-10</sub> Begriffe, – machen,] *keine Kommata* || 805<sub>12</sub> enthält,] *kein Komma* || ist] *durchstrichen*: der || 805<sub>12-14</sub> a priori, – Erfahrung,] *keine Kommata* || 805<sub>17</sub> daraus?] *kein Fragezeichen* || 805<sub>21</sub> werden, – ist,] *keine Kommata* || 805<sub>27-28</sub> nur – kann,] *H: kann er nur* || 805<sub>34</sub> die] v. a. eine || entwerfen,] *kein Komma* || 805<sub>35-36</sub> prinzip, – System,] *keine Kommata* || 805<sub>37-38</sub> ob – wären. ] *H: ob die Reinen Begriffe das alle wären.* || 805<sub>39-806<sub>6</sub></sub> vorlegt, – analysirt,] *keine Kommata*

806<sub>7</sub> war, – den] *Text korrupt*: war (?), daß (?) es dem der R. V. zu faßen. || 806<sub>11</sub> vornehmen,] *kein Komma* || 806<sub>13</sub> ist] *dahinter Zeichen: b* || 806<sub>13-20</sub> Analytie, – Synthesis,] *keine Kommata* || 806<sub>22-24</sub> vorträgt, – Vernunft,] *keine Kommata* || 806<sub>25-27</sub> sey, – anzuweisen. ] *H: sey ohne solche Sätze a priori zu boweisen durch puro Begriffe und jedem derselben oino Stello im System anwoisen nach den eategorien welches nicht ist* || 806<sub>37-807<sub>7</sub></sub> oppositionis, – umgekehrt,] *keine Kommata*

807<sub>8-9</sub> wäre, – Isola,] *keine Kommata* || Insel;] *kein Semikolon* || 807<sub>10-13</sub> nicht, – identität,] *keine Kommata* || 807<sub>15-28</sub> contradictionis, – statfindet,] *keine Kommata* || 807<sub>19</sub> rationis] *durch Gedankenstrich ersetzt* ||



807<sub>29</sub>–808<sub>1</sub> negativum, – aliud,] *keine Kommata* || 807<sub>32</sub> resultat] *dahinter Lücke*

808<sub>2</sub> bewegt;] *kein Zeichen* || 808<sub>4</sub> ponitur, – ponitur,] *keine Kommata* || 808<sub>5</sub> corellata;] *kein Semikolon* || 808<sub>7–8</sub> Grund, – das,] *H: Grund Er ist nehmlich das* || 808<sub>9</sub> Folge,] *kein Komma* || 808<sub>12–19</sub> Urtheilen, – gewiß,] *keine Kommata* || 808<sub>17</sub> der] *erst: auf die* || 808<sub>22</sub> sagen:] *kein Kolon* || 808<sub>23–27</sub> indeterminate, – ist,] *keine Kommata* || 808<sub>28</sub> nehmlich:] *kein Kolon* || 808<sub>39</sub> es] *H: er* || 808<sub>39</sub> das,] *kein Komma*

809<sub>11–12</sub> geredt – ist,] *keine Kommata* || 809<sub>14–15</sub> Wir – kann;] *H: Wir haben hier ein solches Verhältniß von Begriffen da von einem auf den andern bestimmt schließen kann geredet; aber daß es solche Dinge gäbe von denen ich von einem auf andre schließen kann* || 809<sub>18</sub> daß] *fehlt in H* || 809<sub>19</sub> nicht] *fehlt in H* || 809<sub>22</sub> ist,] *kein Komma* || 809<sub>28–29</sub> sieht, – gewesen,] *keine Kommata* || 809<sub>29</sub> nicht] *als Sigel über der Zeile* || 809<sub>33</sub> blos] *Zusatz über der Zeile* || 809<sub>35</sub> *kein Komma vor: und*

810<sub>1</sub> Dinge, – sind,] *keine Kommata* || 810<sub>4</sub> Schluß,] *kein Komma* || 810<sub>6</sub> begreifen,] *kein Komma* || 810<sub>7</sub> verschieden,] *kein Komma* || 810<sub>9</sub> Folge,] *kein Komma* || 810<sub>10</sub> lag,] *kein Komma* || 810<sub>21</sub> privativum, – Erbschaft,] *keine Kommata* || 810<sub>22</sub> tilgen,] *kein Komma* || *das] fehlt in H* || 810<sub>23</sub> u. 25 seyn,] *keine Kommata* || 810<sub>26–28</sub> aufgehoben, – opposita,] *keine Kommata* || 810<sub>27</sub> in] *fehlt in H* || 810<sub>28–31</sub> A, – wird,] *keine Kommata* || 810<sub>31</sub> ist] *fehlt in H* || 810<sub>32</sub> der] *fehlt in H* || 810<sub>33–37</sub> darüber, – aufheben,] *keine Kommata* || 810<sub>37</sub> hierdurch] *angesetzt durchstrichen: nur* || 810<sub>38</sub> anderes,] *kein Komma*

811<sub>4</sub> Beispiel hier:] *H: Beyspiel. Hier* || 811<sub>5</sub> unmöglich,] *kein Komma* || 811<sub>8</sub> hat,] *kein Komma* || 811<sub>10–11</sub> (doch – denken)] *nachträglich in Klammern* || 811<sub>12</sub> Etwas,] *kein Komma* || 811<sub>15–16</sub> überhaupt, – realitaet,] *keine Kommata* || 811<sub>17</sub> falsch, – das,] *keine Kommata* || *was] in H ver-*  
*schrieben; v.a. alles ?* || 811<sub>19</sub> v. v., – möglich,] *keine Kommata* || 811<sub>25–28</sub> das, – ist,] *keine Kommata* || 811<sub>28</sub> ein] *nicht in H* || 811<sub>31–33</sub> Möglichkeit, – ist,] *keine Kommata* || 811<sub>32</sub> Was aber] *Text nur: Was (verschrieben) ?* || 811<sub>33–34</sub> unmöglich, – ist,] *keine Kommata* || 811<sub>34</sub> 2fach:] *kein Kolon* || 811<sub>35</sub> ist,] *kein Komma* || 4eckigter] *in H durchstrichener Abbildungsver-*  
*such* || 811<sub>35</sub>–812<sub>3</sub> Zirkel, – sey,] *keine Kommata*

812<sub>3–4</sub> Erfahrung?] *kein Fragezeichen* || 812<sub>5</sub> Begriffe,] *kein Komma* || 812<sub>7</sub> einsehen, das macht aber] *H: einsehen aber macht aber* || 812<sub>8–14</sub> widerstreitet, – verwechselt,] *keine Kommata* || 812<sub>15</sub> keine] *in H Sigel für: nicht* || 812<sub>16</sub> Vernünftiger muß] *H: vernünftiger kann muß* || 812<sub>18</sub> bauen,] *kein Komma* || 812<sub>23–29</sub> werden, – werden,] *keine Kommata* || 812<sub>23</sub> ist nicht] *H: iat* || 812<sub>34</sub> denke,] *kein Komma* || 812<sub>37</sub> wird,] *kein Komma* || B,] *kein Komma* || 812<sub>38</sub> annehmen] *erst (undurchstrichen):*  
*ansehen* || 812<sub>39</sub> haben,] *kein Komma*

813<sub>4</sub> enthält,] *kein Komma* || 813<sub>5</sub> betrachtet,] *kein Komma* || 813<sub>6</sub> man:] *kein Kolon* || interne,] *kein Komma* || man:] *kein Kolon* || 813<sub>7</sub> oder] *H durchstrichen: und* || 813<sub>9</sub> negativum;] *kein Semikolon* || 813<sub>10–11</sub> woran, – möglich,] *keine Kommata* || 813<sub>11</sub> ist] *übergeschrieben, erst: heißt auch* || 813<sub>12</sub> Grund,] *kein Komma* || 813<sub>13–14</sub> kann, – reich,] *keine Kommata* ||

813<sub>15-23</sub> nehmen, – unmöglich,] *keine Interpunktion* || 813<sub>26</sub> sein,] *kein Komma* || 813<sub>29</sub> gar nichts] *über der Zeile, erst: unnöglich* || ist,] *kein Komma* || 813<sub>34</sub> substituiren:] *H: substituiren,* || 813<sub>35-37</sub> rationatum, – Wesen,] *keine Kommata* || 813<sub>38</sub>–814<sub>2</sub> selbst, – Grund,] *keine Kommata*

814<sub>6</sub> Inbegriff] *erst: Begriff (abgekürzt)* || 814<sub>6-9</sub> sein, – das,] *keine Kommata* || 814<sub>9</sub> Nehmlich:] *kein Kolon* || 814<sub>11-12</sub> wohl, – erkennen,] *keine Kommata* || 814<sub>15-17</sub> kann, – das,] *keine Kommata* || 814<sub>20</sub> so:] *kein Kolon* || geschieht,] *kein Komma* || 814<sub>22</sub> species,] *kein Komma* || 814<sub>23</sub> werden,] *kein Komma* || gehe,] *kein Komma* || 814<sub>29-31</sub> geschieht, – müssen,] *keine Kommata* || sich,] *kein Komma* || 814<sub>33</sub> ausdrücken:] *kein Kolon* || 814<sub>37</sub> er, – gesagt,] *keine Kommata* || 814<sub>39</sub>–815<sub>1</sub> sehen, – Gültigkeit,] *keine Kommata*

815<sub>3-4</sub> zukomme, – Analysis,] *keine Kommata* || 815<sub>6</sub> Wahrnehmungs-] *v.a. Wahrnehmungen* || 815<sub>6-7</sub> Erfahrungsurtheile, – voraus,] *keine Kommata* || 815<sub>10-11</sub> Gültigkeit; – seyn,] *keine Interpunktion* || 815<sub>11</sub> die] *v.a. sie* || 815<sub>11-21</sub> bestimmt, – wahrnehmen,] *keine Kommata* || 815<sub>24</sub> Satz,] *kein Komma* || 815<sub>25-26</sub> nicht, – a priori,] *keine Kommata* || 815<sub>27</sub> Sätze,] *kein Komma* || 815<sub>29-30</sub> gelten, – Erscheinungen,] *keine Kommata* || 815<sub>32-35</sub> bewiesen, – vergeben,] *keine Kommata* || 815<sub>32</sub> nehmlich:] *kein Kolon* || 815<sub>37</sub> parodirt] *in H nur angedeutet* || 815<sub>38</sub> beweiset,] *kein Komma* || 815<sub>39</sub> nicht,] *kein Komma* || nichts] *H Sigel, dahinter: Nichts*

816<sub>1</sub> Geld, – der,] *keine Kommata* || 816<sub>3</sub> gleich,] *kein Komma* || ob] *erst: wenn* || nihil] *erst: nihilem* || 816<sub>4</sub> beweisen,] *kein Komma* || 816<sub>5</sub> mit dem] *darüber zwei unleserliche, gestrichene Worte* || 816<sub>6-11</sub> Erkenntniß, – seyn,] *keine Kommata* || 816<sub>14-15</sub> der Grund der] *Zusatz über der Zeile* || 816<sub>15</sub> liegt,] *kein Komma* || 816<sub>19</sub> werden,] *kein Komma* || 816<sub>22-32</sub> seyn, – a priori,] *keine Kommata* || 816<sub>34-35</sub> Wahrnehmungen,] *kein Komma* || 816<sub>35</sub> nothwendig] *Zusatz über der Zeile, im Text angesetzt: Nothwendigkeit ?* || 816<sub>35-36</sub> gilt, – wird,] *keine Kommata* || 816<sub>39</sub>–817<sub>3</sub> einsehen, – Dinge,] *keine Kommata*

817<sub>7-8</sub> aggregat, – zureichend,] *keine Kommata* || 817<sub>15</sub> ist,] *kein Komma* || 817<sub>17</sub> Satz,] *kein Komma* || auch so] *Zusatz über der Zeile* || 817<sub>18</sub> den,] *kein Komma* || Grund;] *kein Semikolon* || 817<sub>19-23</sub> Reihe, – coordination,] *keine Kommata* || 817<sub>24-28</sub> subordination, – andern,] *keine Kommata* || 817<sub>32-33</sub> immediatae, mediatae,] *keine Kommata* || 817<sub>34</sub> Grunde;] *kein Semikolon* || 817<sub>37</sub> selbst;] *kein Semikolon*

818<sub>1-3</sub> bestimmt, – Weltursachen,] *keine Kommata* || 818<sub>5-11</sub> zureichend, – Wahrnehmungen,] *keine Kommata* || 818<sub>12-16</sub> ist, – Grundes,] *keine Kommata* || 818<sub>13</sub> simpliciter;] *kein Semikolon* || 818<sub>15</sub> rationatum] || 818<sub>18</sub> todt, – ist,] *keine Kommata* || 818<sub>20</sub> contradictorisch opponirten] *undurchstrichen über: entgegengesetzt* || 818<sub>21</sub> Dinge] *v.a. Dingen* || 818<sub>24-27</sub> bei, – vor,] *keine Kommata* || 818<sub>32-39</sub> bestimmt, – zukomme,] *keine Kommata*

819<sub>2</sub> bestimmt,] *kein Komma* || *Von hier aus veränderte, weite Schrift* || 819<sub>3-6</sub> ungelehrt, – liegt,] *keine Kommata* || 819<sub>8</sub> Erkenntniß,] *kein Komma* || 819<sub>18-20</sub> desselben, – Unterschied,] *keine Kommata* || 819<sub>24-30</sub> Dinges, – bestimmt,] *keine Kommata* || 819<sub>32-36</sub> liegt, – relation,] *keine Kommata* || 819<sub>35-36</sub> (ad – externa.)] *die Verklammerung nur zum Hervor-*

heben; sollte erst unterstrichen werden || 819<sub>37</sub> respective,] *kein Komma* || 819<sub>38</sub> interna;] *kein Semikolon*

820<sub>1</sub> ist,] *kein Komma* || 820<sub>5-6</sub> doeh, – können,] *keine Kommata* || 820<sub>7</sub> können:] *kein Kolon* || 820<sub>8</sub> affectionibus,] *kein Komma* || 820<sub>9</sub> folgendes:] *kein Kolon* || 820<sub>12</sub> beyzulegen,] v.a. beylegen || 820<sub>13-14</sub> man, – bestehen,] *keine Kommata* || 820<sub>17</sub> Folge;] *kein Semikolon* || 820<sub>18-25</sub> analytisch, – Natur,] *keine Kommata* || 820<sub>27-32</sub> unzertrennliches, – eßentialiam,] *keine Kommata* || 820<sub>33-37</sub> gehört, – leiht,] *keine Kommata* || 820<sub>36</sub> Bestimmungen,] *über der Zeile; erst: Wesen* || 820<sub>38</sub> mehr] *Zusatz über der Zeile*

821<sub>1</sub> kennen,] *kein Komma* || 821<sub>2</sub> wirklich ist,] *H: wirklich* || 821<sub>3</sub> dem,] *kein Komma* || 821<sub>6-8</sub> ein, – kann,] *keine Kommata* || 821<sub>10-20</sub> eom-mune, – richtig,] *keine Kommata* || 821<sub>25</sub> Titel,] *erst: Theil; kein Komma* || 821<sub>27</sub> befunden,] *kein Komma* || 821<sub>28</sub> Praedicate;] *kein Semikolon* || 821<sub>29</sub> Begriffe,] *kein Komma* || 821<sub>32-822</sub><sub>8</sub> synthetisch, – Nothwendigkeit,] *keine Kommata*

822<sub>8</sub> positio] *über der Zeile, erst: a priori* || 822<sub>10-11</sub> Möglichkeit, – selbst,] *keine Kommata* || 822<sub>13-14</sub> Denkens, – das,] *keine Kommata* || 822<sub>15</sub> eorrespondirt;] *kein Semikolon* || 822<sub>17</sub> hinzu,] *kein Komma* || 822<sub>18</sub> Wirklichkeit;] *kein Semikolon* || 822<sub>19</sub> haben,] *fehlt in H* || 822<sub>20-31</sub> sind, – schlelehtin,] *keine Kommata*. – *Die folgende Seite (Opg. 112) ist leer, bis auf zwei Bemerkungen am oberen Rande in fremder Handschrift: hier fehlt sehr viel. – Rechts darunter: indeß dadurch* || 822<sub>35-37</sub> substanz, – determinirt,] *keine Kommata* || 822<sub>37</sub> sie;] *kein Semikolon*

823<sub>3-4</sub> möglich, – activ ist,] *keine Kommata* || 823<sub>4</sub> inhaeriren?] *kein Fragezeichen* || 823<sub>6-8</sub> paßive, – Schalles,] *keine Kommata* || 823<sub>9-16</sub> allein, – thätig,] *keine Kommata* || 823<sub>16</sub> seyn;] *kein Semikolon* || 823<sub>17-20</sub> leidend, – transientes,] *keine Kommata* || 823<sub>21</sub> influxus. ] *dahinter Merkzeichen X* || *patiens* ] *Zusatz über der Zeile* || agens,] *kein Komma* || 823<sub>23</sub> hätte,] *kein Komma* || inhaerirto,] *kein Komma* || 823<sub>27-29</sub> accidens, – mache,] *keine Kommata* || 823<sub>29-33</sub> mache, – wirklich mache,] *keine Kommata* || 823<sub>33</sub> wäre es bestimmt,] ? ? *über der Zeile, unleserlich* || 823<sub>34</sub> besteht,] *kein Komma* || 823<sub>36</sub> Vermögen,] *kein Komma* || 823<sub>39</sub> wird,] *kein Komma, dahinter undurchstrichen: heiße* || *Kraft,] kein Komma*

824<sub>1-12</sub> ist, – opponirt ist,] *keine Kommata* || 824<sub>12</sub> agentem,] *kein Komma* || 824<sub>13</sub> impediment; – 2faeh;] *keine Semikolon* || 824<sub>14</sub> Ursache,] *kein Komma* || 824<sub>15</sub> würde;] *kein Semikolon* || positive,] *kein Komma* || 824<sub>18-19</sub> Gegenwart, – gehören,] *keine Kommata* || 824<sub>21-23</sub> sind, – sagen,] *keine Kommata* || 824<sub>24</sub> mediate,] *kein Komma* || 824<sub>26-29</sub> einfließen, – bilateralis,] *keine Kommata* || 824<sub>28</sub> Welt. ] *dahinter das Merkzeichen X* || 824<sub>31-32</sub> Grund – substanz ] *H: Grund einer Handlung einer Substanz über: einer Handlung undurchstrichen der ... einer Substanz* || 824<sub>34</sub> Kraft, – die innerlich,] *keine Kommata* || zureicht,] *kein Komma* || 824<sub>35</sub> Kraft;] *kein Semikolon* || 824<sub>38-825</sub><sub>1</sub> zureicht, – Hinderniß,] *keine Kommata*

825<sub>3</sub> (Widerstand);] *kein Semikolon* || 825<sub>4-6</sub> solehe, – weg,] *keine Kommata* || 825<sub>11-17</sub> dasselbe, – mutuus,] *keine Kommata* || 825<sub>18</sub> ist, ist]



*H*: ist || 825<sub>23-27</sub> werden, – etwas,] *keine Kommata* || 825<sub>28</sub> ist, – ist,] *keine Kommata* || accidenzen;] *kein Semikolon* || 825<sub>29-34</sub> existiren, – ideale,] *keine Kommata* || 825<sub>35</sub> aus kleinen] *erst*: aus vielen || Räumen,] *kein Komma* || 825<sub>37</sub> substantiale,] *kein Komma* || merken;] *kein Semikolon*

826<sub>1-3</sub> besteht, – Form,] *keine Kommata* || 826<sub>7-22</sub> Randzusatz, links daneben, feinere Schrift || 826<sub>8</sub> vergestellet,] *kein Komma* || 826<sub>9</sub> Theile,] *kein Komma* || 826<sub>10</sub> nexus,] *kein Komma* || 826<sub>12</sub> den ersteren;] *H*: die ersteren || 826<sub>13-16</sub> wird, – ist,] *keine Kommata* || 826<sub>20-21</sub> können, – compositum ideale,] *keine Kommata* || 826<sub>23-26</sub> sagt, – substanz,] *keine Kommata* || 826<sub>27-30</sub> ist das, – selbst,] *keine Kommata* || 826<sub>33</sub> substanz, – bleibt,] *keine Kommata* || 826<sub>35</sub> substantiale] *v.a.* bzw. *v.i.* subject? || 826<sub>36</sub> beharrliches,] *kein Komma* || 826<sub>37</sub> von] ? an ?

827<sub>2-21</sub> beharret, – seyn,] *keine Kommata* || 827<sub>16</sub> Ein iedes ganze] *veränderte Schrift* || 827<sub>23-24</sub> diesen, – können,] *keine Kommata* || 827<sub>25-828<sub>2</sub></sub> Das Eingeklammerte am Anfang und Ende mit Merkzeichen: X versehen || 827<sub>25</sub> substanz,] *kein Komma* || 827<sub>27</sub> sich:] *kein Kolon* || 827<sub>28</sub> substantzen,] *kein Komma* || 827<sub>29</sub> Ja,] *kein Komma* || 827<sub>31-828<sub>3</sub></sub> kennen, – Theile,] *keine Kommata*

828<sub>6-10</sub> Zusammensetzung, – denken,] *keine Kommata* || 828<sub>12</sub> substantzen,] *kein Komma* || 828<sub>13</sub> sind;] *kein Semikolon* || 828<sub>14-15</sub> reale, – ist,] *keine Kommata* || 828<sub>16</sub> Theilen,] *kein Komma* || 828<sub>17-26</sub> substantzen, – gehen,] *keine Kommata* || 828<sub>25</sub> zu] *Zusatz über der Zeile* || 828<sub>28-37</sub> geben, – selbst,] *keine Kommata* || 828<sub>38</sub> ist,] *kein Komma*

829<sub>2</sub> Dinge,] *kein Komma* || 829<sub>4-5</sub> fallen, – Begriffe,] *keine Kommata* || 829<sub>5-14</sub> daß, – etwas,] *keine Kommata* || 829<sub>8</sub> Hier ist das Merkzeichen für die Klammer: X || 829<sub>17</sub> viel] ? real ? || 829<sub>18-26</sub> gesehen, – substanz,] *keine Kommata* || 829<sub>29-30</sub> Anschauung, – Verstandes,] *keine Kommata* || 829<sub>31-32</sub> erscheinen;] *kein Semikolon* || 829<sub>34</sub> gehörig,] *kein Komma* || 829<sub>37</sub> Begriffe,] *kein Komma* || 829<sub>38</sub> kann;] *kein Semikolon*

830<sub>1-9</sub> solche, – nichts,] *keine Kommata* || 830<sub>8</sub> man, daß er was] *H*: man was || 830<sub>9</sub> Oerter;] *kein Semikolon* || 830<sub>9-10</sub> Ort, – da,] *keine Kommata* || 830<sub>13-15</sub> angesehen, – vorstellen,] *keine Kommata* || 830<sub>18</sub> das, – Ding,] *keine Kommata* || 830<sub>19</sub> Dinge;] *kein Semikolon* || 830<sub>19-21</sub> Dinge, – weg,] *keine Kommata* || 830<sub>23-24</sub> waren, – Ding,] *keine Kommata* || 830<sub>31</sub> begriffen, – voraussetzt,] *keine Kommata* || 830<sub>34-38</sub> sagt, – sehen,] *keine Kommata*

831<sub>10</sub> einige,] *kein Komma* || 831<sub>11</sub> enthalten,] *Komma fehlt* || 831<sub>13</sub> sind,] *kein Komma* || 831<sub>16</sub> Andre,] *Komma fehlt* || 831<sub>17-18</sub> sehen, – Verhältniße,] *keine Kommata* || 831<sub>28-29</sub> Begriffe, – Tugend,] *keine Kommata* || 831<sub>29</sub> alles befassenden] *erst*: alles fassenden || 831<sub>30</sub> anschauen,] *kein Komma* || 831<sub>32</sub> Dinge anschau,] *kein Komma* || 831<sub>33</sub> seyn,] *kein Komma* || 831<sub>34</sub> das,] *kein Komma* || 831<sub>37</sub> Bedingung,] *kein Komma*

832<sub>3</sub> Erfahrung,] *kein Komma* || 832<sub>4-9</sub> Nothwendigkeit, – einzusehen,] *keine Kommata* || 832<sub>9</sub> hierfür] *in H Zusatz über der Zeile* || glatt] ? platt ? || 832<sub>10-19</sub> sind, – sehen,] *keine Kommata* || 832<sub>19</sub> wie] *dahinter durchstrichen*: jetzt ? jede ?? || 832<sub>23-30</sub> selbst, – neeta,] *keine Kommata* ||



832<sub>32-37</sub> besser, – sage,] *keine Kommata* || 832<sub>33</sub> Transcendentale Aesthetie] *abgekürzt und umgestellt* || 832<sub>39</sub> u.s.w.,] *kein Komma*

833<sub>2</sub> haben,] *kein Komma* || 833<sub>6-7</sub> Dinge, – haben,] *keine Kommata* || 833<sub>10</sub> relation,] *kein Komma* || 833<sub>16-18</sub> realitaet, – Sinne,] *keine Kommata* || 833<sub>24</sub> denken – vorstellen,] *Text verdorben*: Ich kann mir wol eine intelligible Zeit (Welt ?, *verbessert*) intellectuell denn das gilt nur von Vorstellungen eben so wie sensual Welt vorstellen, || 833<sub>26</sub> anzuschauen,] *kein Komma* || 833<sub>27</sub> reflectiren,] *kein Semikolon* || 833<sub>27-28</sub> wissen, machen,] *keine Kommata* || 833<sub>35</sub> Wahrnehmungen,] *kein Komma* || 833<sub>36-37</sub> urtheilen, – selbst,] *keine Kommata* || 833<sub>38</sub> Erscheinungen,] *kein Komma* || 833<sub>39</sub> afficiren,] *kein Komma*

834<sub>7</sub> setze,] *kein Komma* || 834<sub>11</sub> Fehler] *Zusatz über der Zeile* || überhoben,] *kein Komma* || 834<sub>13</sub> heißt:] *kein Kolon* || 834<sub>19-21</sub> Autors, – mittelbar,] *keine Kommata* || 834<sub>25</sub> von] *durchstrichen*: exist || 834<sub>27</sub> Verstandes,] *kein Komma* || 834<sub>29</sub> immer] *Zusatz über der Zeile* || 834<sub>31</sub> Begriffe:] *kein Kolon* || 834<sub>31-36</sub> infiniti, – enthält,] *keine Kommata* || 834<sub>37</sub> illimitatum,] *kein Semikolon* || 834<sub>37</sub>–835<sub>3</sub> eingeschränkt, – seyn,] *keine Kommata*

835<sub>4</sub> absolute,] *kein Semikolon* || 835<sub>6</sub> Verhältniß der Größe eines] *H erst*: Verhältniß einer || Verhältniß] *durchstrichen*: eines Dinges || 835<sub>7</sub> Möglichkeit,] *kein Komma* || 835<sub>8</sub> Größe,] *kein Komma* || 835<sub>9</sub> Begriffe,] *kein Komma* || 835<sub>12-13</sub> Die Größe, – infinita,] *keine Kommata* || 835<sub>15-17</sub> sich, – sagen,] *keine Kommata* || 835<sub>19-21</sub> schicklich, – kann,] *keine Kommata* || 835<sub>21</sub> allgemein,] *H*: allgemein gesagt? *Vor und hinter* allgemein: d. h. || 835<sub>22-23</sub> nicht, – sei,] *keine Kommata* || 835<sub>24-36</sub> nicht, – Phaenomenene,] *keine Kommata* || 835<sub>28</sub> größer] *mehrfach verbessert* || 835<sub>38</sub> Sage ich,] *H erst*: Ich sage; *kein Komma* || 835<sub>38</sub>–836<sub>6</sub> infinitum, – maius,] *keine Kommata*

836<sub>6-7</sub> unendlich; – Begriffe,] *keine Zeichen* || 836<sub>12-15</sub> voraus, – voraus,] *keine Kommata* || 836<sub>20-27</sub> selbst, – Veränderungen,] *keine Kommata* || 836<sub>28-32</sub> Möglichkeit, – wirkliches,] *keine Kommata* || 836<sub>32-33</sub> Zeiten, – seyn,] *keine Zeichen*

837<sub>3</sub> des] *angesetzt, durchstrichen*: der || 837<sub>4</sub> illiminatum,] *kein Semikolon* || 837<sub>6-8</sub> infinitus, – schloß,] *keine Kommata* || 837<sub>9-10</sub> sagen, – Zahl,] *keine Kommata* || 837<sub>11-12</sub> definition,] *kein Semikolon* || 837<sub>13-14</sub> größte, – schnitzelt,] *keine Kommata* || 837<sub>15</sub> sagen:] *kein Kolon* || 837<sub>16-18</sub> contradictio, – Potentiale,] *keine Kommata* || 837<sub>19-20</sub> ist, – vor,] *keine Kommata* || 837<sub>22-37</sub> Zeit, – Größe,] *keine Kommata*

838<sub>7-8</sub> (relation), – dazu,] *keine Kommata* || 838<sub>8-9</sub> erkennen, – seyn,] *keine Kommata* || 838<sub>11</sub> folgendes:] *kein Kolon* || 838<sub>13</sub> partialiter] *erst*: particulariter (*nicht gestrichen*) || 838<sub>15-18</sub> similia, – gleich,] *keine Kommata* || 838<sub>19</sub> sein,] *kein Semikolon* || 838<sub>20</sub> auch homogen] *H*: auch als homogen || 838<sub>21-24</sub> qualitativ, – denken,] *keine Kommata* || 838<sub>26</sub> Autor:] *kein Kolon* || 838<sub>29-33</sub> impossibilia, – impossibilia,] *keine Kommata* || 838<sub>35</sub> congruentia,] *kein Komma* || 838<sub>36</sub>–839<sub>3</sub> ähnlich, – Wolf,] *keine Kommata*

839<sub>4</sub> behauptet,] *kein Semikolon* || 839<sub>6</sub> weg,] *kein Semikolon* || 839<sub>6-20</sub> particelchen, – betrachtet,] *keine Kommata* || 839<sub>22-25</sub> gar nicht, – Phae-

nomene,] *keine Kommata* || 839<sub>26</sub> anders,] *kein Komma* || 839<sub>28</sub> diversa,] *kein Komma* || bedeutet] *angesetzt durchstrichen*: hier || 839<sub>29</sub> Dinge, die außer] *H*: Dinge außer || 839<sub>33-39</sub> seyn, – diversitact,] *keine Kommata* || 839<sub>38-39</sub> derselbe;] *kein Semikolon* || 839<sub>39</sub> Dingen,] *kein Komma*

840<sub>2</sub> spatio;] *kein Semikolon* || 840<sub>3-13</sub> Zeit, – Observatione,] *keine Kommata* || 840<sub>13</sub> in Observatorio,] *H*: in Observatio || Formaliter] ? formaliter aber ? || 840<sub>14-17</sub> ist, – das,] *keine Kommata* || 840<sub>21-27</sub> Ortes, – Punct,] *keine Kommata* || 840<sub>29</sub> maximum;] *kein Semikolon* || 840<sub>30-32</sub> positive, – ist,] *keine Kommata* || 840<sub>33</sub> Raum;] *kein Semikolon* || 840<sub>33-35</sub> anstoßen, – kann.].] *keine Interpunktion* || 840<sub>38</sub> Folgendes gehört] *verschieden*

841<sub>3-4</sub> Kraft,] *kein Komma* || inertiac:] *kein Kolon* || 841<sub>11</sub> inhäeriren;] *kein Semikolon* || 841<sub>11-12</sub> unterscheiden:] *kein Kolon* || 841<sub>15-17</sub> Dinge, – seyn,] *keine Kommata* || 841<sub>16</sub> demselben] *H* erst: demselbichen || 841<sub>18</sub> sehen und ein ander] *H*: sehen und ander || 841<sub>19-31</sub> Handlung, – das,] *keine Kommata* || 841<sub>32</sub> ist;] *kein Semikolon* || 841<sub>33</sub> geht;] *kein Semikolon* || 841<sub>33-34</sub> zukünftig, – gegenwärtig,] *keine Kommata* || 841<sub>34-38</sub> vergangen, – Größe,] *keine Kommata* || 841<sub>39</sub> Dauer;] *kein Semikolon*

842<sub>7-8</sub> Phaenomenen, – Zeit,] *keine Kommata* || 842<sub>9</sub> kurze Zeit,] *kein Komma* || 842<sub>10-16</sub> Begriffe, – aufhört,] *keine Kommata* || 842<sub>16</sub> Theil;] *kein Semikolon* || 842<sub>17</sub> Der Augenblick,] *kein Komma* || beschließt,] *kein Komma* || 842<sub>20-21</sub> hat, – dauert,] *keine Kommata* || 842<sub>23-24</sub> Zeit, – Zeit,] *keine Kommata* || 842<sub>25</sub> Vom – Ende.] *wohl als Überschrift* || 842<sub>26-31</sub> Existenz, – Zeit.] *keine Interpunktion* || 842<sub>33</sub> noumenon;] *kein Semikolon* || 842<sub>34-35</sub> Grenzenlosigkeit] *undurchstrichen wiederholt* || 842<sub>39-843</sub> Ewigkeit, – nichts] *keine Kommata*

843<sub>7</sub> Die Überschrift unterstrichen, aber nicht vom Text getrennt || 843<sub>8-10</sub> enthält, – aus,] *keine Kommata* || 843<sub>12-14</sub> Sache, – kann,] *keine Kommata* || 843<sub>16</sub> sich,] *kein Komma* || 843<sub>17</sub> ihm wird opponirt] *H* erst: ihm geht? wird v.a. würde ? || 843<sub>18-23</sub> einsehen, – nothwendigen,] *keine Kommata* || 843<sub>25</sub> sagt:] *kein Kolon* || 843<sub>29</sub> folgt, – das,] *keine Kommata* || wir] *H* durchstrichen: zu || 843<sub>30</sub> erkennen,] *kein Komma* || 843<sub>31</sub> das,] *kein Komma* || 843<sub>36</sub> Widerspruch,] *kein Komma*

844<sub>2</sub> Nothwendigkeit,] *kein Komma* || 844<sub>3</sub> sagen:] *kein Kolon* || 844<sub>3-5</sub> das, – läßt,] *keine Kommata* || 844<sub>5</sub> zufällig;] *kein Semikolon* || 844<sub>8-9</sub> haben, – zufällig,] *keine Kommata* || 844<sub>10</sub> Zeit;] *kein Semikolon* || 844<sub>10-14</sub> entsteht, – substanzen,] *keine Kommata* || 844<sub>15</sub> denen erkenne ich] *H*: den erkenn ich || contingenz;] *kein Semikolon* || 844<sub>16</sub> sei,] *kein Komma* || sich wohl] *erst*: sich nicht wohl || 844<sub>20-22</sub> Ursach, – enthält,] *keine Kommata* || 844<sub>24</sub> Ursachen,] *kein Komma* || 844<sub>24-25</sub> concuſſae,] *kein Komma* || 844<sub>27</sub> remota,] *kein Komma* || 844<sub>28-29</sub> eſſentialiter, – Bestimmung,] *keine Kommata* || 844<sub>30-34</sub> accidentaliter, – correlata,] *keine Kommata* || 844<sub>36</sub> hinter: nicht veränderte Schrift || 844<sub>38-845</sub> heteronyma, – ist,] *keine Kommata*

845<sub>4-8</sub> enthält, – finales,] *keine Kommata* || 845<sub>9-15</sub> negative, – Schlegel,] *keine Kommata* || 845<sub>15-18</sub> wird, – Erfolge,] *keine Kommata* || 845<sub>20-25</sub> Verknüpfung, – coordinatorum,] *keine Kommata* || 845<sub>26</sub> subordinatorum;]

*kein Semikolon* || 845<sub>27</sub> concurriren,] *kein Komma* || Gelegenheit;] *kein Semikolon* || 845<sub>29</sub> tempestivitas,] *kein Komma* || 845<sub>30</sub> sagt:] *kein Kolon* || 845<sub>31-38</sub> haben, – wäre,] *keine Kommata*

846<sub>2-11</sub> allgemein, – erstere,] *keine Kommata* || 846<sub>13</sub> sagen:] *kein Kolon* || Eine] *dahinter zwei durchstrichene unleserliche Worte* || 846<sub>17</sub> sagt:] *kein Kolon* || 846<sub>17-26</sub> vivis, – nützlichen,] *keine Kommata* || 846<sub>29</sub> ist,] *kein Komma* || 846<sub>30</sub> pretium;] *kein Semikolon* || 846<sub>30-31</sub> Preis, – Würde,] *keine Kommata* || 846<sub>32-34</sub> Gebrauch, – gut,] *keine Kommata* || 846<sub>39</sub>–847<sub>15</sub> schätzbar, – Vernunft,] *keine Kommata*

847<sub>1-2</sub> schätzbar, – hat,] *H: schätzbar* deßen Werth kann geschätzt werden kann und das ist weniger oder was hohen Werth hat || 847<sub>4</sub> Materie und Form.] *nicht vom Text abgehoben* || 847<sub>17-20</sub> Beispiels, – Ausnahme,] *keine Kommata* || 847<sub>21</sub> Lastern;] *kein Semikolon* || 847<sub>22</sub> sagen,] *kein Komma* || 847<sub>23</sub> möglich,] *kein Komma* || 847<sub>24</sub> sind die] *in H die gestrichen?* || 847<sub>24-27</sub> transcendente, – utilitatis,] *keine Kommata; statt utilitatis in H: intuitatis* || 847<sub>28-39</sub> an. – Vorsehung.] *Dieser, nicht klare Satz in H: an – immer d. h. Möglichkeit Nutzen hervorzubringen das ist von der Vorsehung.* || 847<sub>30-31</sub> das, – vorstelle,] *keine Kommata* || 847<sub>32</sub> wird;] *kein Semikolon* || 847<sub>32</sub>–848<sub>1</sub> impulsiva, – Seiten,] *keine Kommata*

848<sub>3</sub> Prediger?] *kein Fragezeichen* || 848<sub>3-5</sub> geschehen, – exemplar,] *keine Kommata* || 848<sub>5</sub> est, ist] *in H nur: est* || 848<sub>8</sub> Mit der Überschrift: De Cosmologia endet der Text der Seite, die zum dritten Teil leer ist. || 848<sub>16-18</sub> Vorstellungen, – kann,] *keine Kommata* || 848<sub>20</sub> sie,] *kein Komma* || 848<sub>21</sub> es] *fehlt in H* || 848<sub>26</sub> finden,] *kein Komma* || 848<sub>30</sub> unendlich, – endlich,] *keine Kommata* || 848<sub>31</sub> erfahren;] *kein Semikolon* || 848<sub>33</sub> In die – Idce] *ist in 2.) und 3.) durch Striche angedeutet* || 848<sub>34</sub> Theilen.] *fehlt in H* || 848<sub>35</sub> kann;] *kein Semikolon*

849<sub>1</sub> Zeit,] *kein Komma; und nicht in H* || 849<sub>5</sub> ist;] *kein Semikolon* || 849<sub>5-6</sub> unbedingte,] *kein Komma* || 849<sub>11-12</sub> Nutzen, – schließen,] *keine Kommata* || 849<sub>16</sub> haben,] *kein Komma* || 849<sub>20-24</sub> alterius, – Verknüpfung,] *keine Kommata* || 849<sub>27-28</sub> Dinge, – verstehen,] *keine Kommata* || 849<sub>33</sub> substanzen, – das,] *keine Kommata* || 849<sub>35</sub> sei;] *kein Semikolon*

850<sub>10</sub> auf;] *kein Semikolon* || 850<sub>13-14</sub> vor, – mehr,] *keine Kommata* || 850<sub>17-19</sub> Schwärmerei, – Welt,] *keine Kommata* || 850<sub>23</sub> Begriffe.] *erst: Praedicate.* || 850<sub>24-26</sub> Substantiale, – ausmachen,] *keine Kommata* || 850<sub>27</sub> vorstellen:] *kein Doppelpunkt* || 850<sub>29-31</sub> reale, – Totum,] *keine Kommata* || 850<sub>35</sub> Substanzen,] *kein Komma* || 850<sub>36</sub> körperlich,] *kein Komma* || 850<sub>38</sub> Welt,] *H: Welt;* || 850<sub>39</sub>–851<sub>11</sub> nicht, – realis,] *keine Kommata*

851<sub>12-21</sub> haben, – falsch,] *keine Kommata* || 851<sub>26-28</sub> aber, – Totum,] *keine Kommata* || 851<sub>30-35</sub> Art, – denken,] *keine Kommata* || 851<sub>36</sub> ihn] *durchstrichen: uns* || 851<sub>37</sub>–852<sub>11</sub> vorstellen, – sich,] *keine Kommata*

852<sub>12</sub> entwerfen,] *kein Komma* || 852<sub>14</sub> Einheit,] *kein Komma* || 852<sub>15</sub> ist,] *kein Komma* || 852<sub>16</sub> Einheit] *H: Einheit,* || 852<sub>21</sub> Monas, – Theils,] *keine Kommata* || 852<sub>23</sub> Welt:] *H kein Kolon* || 852<sub>28-29</sub> Definition, – unnöthig,] *keine Kommata* || 852<sub>30</sub> contingentium hinzusetzt,] *H: contigentium hinzusetzen* || 852<sub>33-36</sub> bedarf, – befinden,] *keine Kommata* || 852<sub>38</sub>–853<sub>2</sub> insula, – abgesonderte,] *keine Kommata*



853<sub>5-8</sub> Welt), – Welt,] *keine Kommata* || 853<sub>9</sub> möglich?] *kein Fragezeichen* || 853<sub>9-10</sub> zweideutig, – Welt,] *keine Kommata* || 853<sub>12-18</sub> möglich, – sagt,] *keine Kommata* || 853<sub>13</sub> möglich?] *kein Fragezeichen* || 853<sub>18</sub> unmöglich, – freilich,] *keine Kommata* || 853<sub>20</sub> nimmt,] *H: nimmt;* || 853<sub>21</sub> Welt,] *kein Komma* || 853<sub>23</sub> Dinge,] *kein Komma*

854<sub>15</sub> Frage:] *kein Kolon* || 854<sub>15-16</sub> endlich,] *kein Komma* || Deecomposition:] *kein Kolon* || 854<sub>17</sub> oder nicht?] *kein Fragezeichen* || 854<sub>18</sub> Frage:] *kein Kolon* || 854<sub>19-37</sub> illimitatum, – selbst,] *keine Kommata* || 854<sub>35</sub> von Dingen.] *erst: von Erseheinungen*

855<sub>1-2</sub> werden, – sei,] *keine Kommata* || 855<sub>6</sub> haben,] *H: haben;* || 855<sub>7-8</sub> sein, – Dasein,] *keine Kommata* || 855<sub>13</sub> das, – geschieht,] *keine Kommata* || 855<sub>24</sub> erschaffen?] *kein Fragezeichen* || 855<sub>26</sub> sei, – dadurch,] *keine Kommata* || 855<sub>31</sub> endlich,] *kein Komma* || endlich,] *H: endlich;* || 855<sub>32-39</sub> Raum, – verändern,] *keine Kommata*

856<sub>1-15</sub> Veränderung, – Rëthe,] *keine Kommata* || 856<sub>15</sub> Rëthe – sie] *H: Rëthe da aber daß sie* || 856<sub>16-27</sub> Mensehen, – unendlich,] *keine Kommata* || 856<sub>28</sub> ich, ] *H: ich;* || 856<sub>29</sub> fort,] *H: fort;* || 856<sub>30-33</sub> Gegenstände, – selbst,] *keine Kommata* || 856<sub>35</sub> sagen:] *kein Doppelpunkt* || 856<sub>36</sub> unendlich,] *H: unendlieh;* || 856<sub>37-857<sub>2</sub></sub> unendlich, – werden,] *keine Kommata*

857<sub>5-6</sub> Erscheinungen auf die] *H: Erscheinungen wel auf die* || 857<sub>6-8</sub> Dinge, – schließen,] *keine Kommata* || 857<sub>9</sub> desselben,] *H: desselben;* || Lichts,] *kein Komma* || 857<sub>12-15</sub> nicht, – Sinne,] *keine Kommata* || 857<sub>17</sub> vergeht,] *H: vergeht;* || 857<sub>20</sub> sein,] *kein Komma* || 857<sub>23</sub> ist,] *kein Komma* || 857<sub>26-27</sub> drauf, – ist,] *keine Kommata* || 857<sub>34-35</sub> sich, – fort,] *keine Kommata* || 857<sub>38</sub> Gesetzt,] *kein Komma* || endlich,] *H: endlich;*

858<sub>1</sub> Erfahrung,] *kein Komma* || 858<sub>5</sub> wissen,] *H: wissen;* || 858<sub>7</sub> derselben,] *kein Komma* || 858<sub>12</sub> findet,] *H: finde;* || 858<sub>13-16</sub> wissen, – ist,] *keine Kommata* || 858<sub>16</sub> Vernunft] *v.a. Welt* || 858<sub>18-20</sub> Compositum, – Frage,] *keine Kommata* || 858<sub>21</sub> bestehe.] *in H: beschaffen.* || 858<sub>22</sub> an,] *kein Komma* || 858<sub>23</sub> bestehe,] *H: bestehe;* || 858<sub>25-26</sub> gedenkbar,] *kein Semikolon* || 858<sub>29-30</sub> Punkte, – sey,] *keine Interpunktion* || 858<sub>32</sub> auf,] *H: auf;* || 858<sub>35</sub> Theilen] *fehlt in H* || 858<sub>35-38</sub> bestehe, – unendlieh,] *keine Kommata* || 858<sub>38</sub> ein Widerspruch] *ein nur angedeutet*

859<sub>2</sub> Welt, – betrachtet,] *keine Kommata* || 859<sub>6</sub> wissen,] *kein Komma* || 859<sub>10-12</sub> befinden, – Erseheinungen,] *keine Kommata* || 859<sub>20</sub> Eine Reihe ist denn,] *H: die eine Reihe ist denn (? abgekürzt)* || 859<sub>21</sub> einer] *erst: der* || 859<sub>22-24</sub> Reihe, – Progreßus,] *keine Kommata* || 859<sub>30-31</sub> einerlei,] *H: einerlei;* || 859<sub>33</sub> Das ist,] *kein Komma* || 859<sub>35</sub> giebt,] *kein Komma* || 859<sub>38</sub> Antinemien] *v.a. Antimonien* || Vernunft,] *kein Komma*

860<sub>1</sub> Reihe,] *kein Komma* || 860<sub>6</sub> möglich,] *kein Komma* || 860<sub>7</sub> fände,] *H: fände;* || 860<sub>8-9</sub> Bedingtes, – wäre,] *keine Kommata* || 860<sub>11-17</sub> rectiligneus, – Marquetender,] *keine Kommata* || 860<sub>20-23</sub> herum, – das,] *keine Kommata* || 860<sub>28</sub> Reihe, – Verknüpfung,] *keine Kommata* || 860<sub>32</sub> haben,] *H: haben;* || 860<sub>33</sub> ist,] *H: ist;* || 860<sub>37</sub> Erfahrung,] *kein Komma* || 860<sub>39</sub> nicht,] *H: nicht;* || Traum,] *H: Traum;*



861<sub>1</sub> hat,] *H*: hat; || 861<sub>2-7</sub> Begebenheit, – sein,] *keine Kommata* || 861<sub>8-9</sub> Vernunft, – Erfahrung,] *keine Kommata* || 861<sub>13-19</sub> regulatives, – ist,] *keine Kommata* || 861<sub>19</sub> erfolgt,] *H*: es folgt; || 861<sub>22-26</sub> Natur, – will,] *keine Kommata* || 861<sub>25</sub> einsetze,] *H*: einsetze; || 861<sub>27</sub> Frage:] *H* kein Kolon || 861<sub>28-33</sub> sehen, – enthält,] *keine Kommata* || 861<sub>33-34</sub> unbekannt;] *H*: unbekannt, || 861<sub>34-35</sub> gehört, – werden,] *keine Kommata* || 861<sub>38-39</sub> Natur, – geschieht,] *keine Kommata*

862<sub>2</sub> hat,] *H*: hat; || 862<sub>3-6</sub> geschieht, – das,] *keine Kommata* || 862<sub>4</sub> thue,] *H*: thue; || 862<sub>7</sub> kann,] *H*: kann); || 862<sub>8-9</sub> geschieht, – erklären,] *keine Kommata* || 862<sub>10</sub> her,] *H*: her; || 862<sub>15</sub> Natur,] *kein Komma* || 862<sub>17</sub> wohl] *H* ergänzt: so wol || 862<sub>17-20</sub> Noumeno, – frei,] *keine Kommata* || 862<sub>25</sub> Kategorien:] *kein Kolon* || 862<sub>25-26</sub> Qualitaet, – Relation,] *keine Kommata* || 862<sub>26</sub> Modalitaet;] *H*: Modalitaet. || 862<sub>27</sub> saltus, – casus,] *keine Kommata* || 862<sub>31</sub> argumentando;] *kein Semikolon* || 862<sub>33-863<sub>3</sub></sub> dem, – datum,] *keine Kommata*

863<sub>5-9</sub> Zustände, – verwandt,] *keine Kommata* || 863<sub>12</sub> Grade;] *kein Semikolon* || 863<sub>13</sub> Nichts,] *kein Komma* || 863<sub>15-17</sub> ist, – continui,] *keine Kommata* || 863<sub>24</sub> Grad. Kein] *H*: Grad auch. Kein || 863<sub>25-27</sub> übergehen, – ist,] *keine Kommata* || 863<sub>27</sub> bewegt,] *H*: bewegt; || 863<sub>28-30</sub> Bewegung, – Gesetzt,] *keine Kommata* || 863<sub>32-37</sub> existiren, – sein,] *keine Kommata*

864<sub>7-9</sub> Graden, – sein,] *keine Kommata* || 864<sub>12-13</sub> erlangte, – suchen,] *keine Kommata* || 864<sub>13</sub> sind,] *H*: sind; || 864<sub>14</sub> machen,] *kein Komma* || 864<sub>19</sub> Zeit;] *kein Semikolon* || 864<sub>21-27</sub> B, – ausmacht,] *keine Kommata* || 864<sub>29-36</sub> Ganze, – Welt,] *keine Kommata* || 864<sub>39</sub> Teleologischen] *erst angesetzt*: theologischen

865<sub>2</sub> kann,] *H*: kann; || 865<sub>6</sub> Gesetzgeber] *H*: Gesetz. || 865<sub>7</sub> geschieht,] *kein Komma* || 865<sub>12</sub> dem] *durchstrichen*: wesentl; in *H* Überschrift zwar abgehoben, aber nicht unterstrichen. || 865<sub>17</sub> sich,] *kein Komma* || 865<sub>19</sub> zwar,] *kein Komma* || 865<sub>20</sub> Körper,] *kein Komma* || 865<sub>22</sub> fragen,] *kein Komma* || 865<sub>24</sub> hat,] *H*: hat; || 865<sub>27</sub> Hinsicht] *nicht in H* || 865<sub>31-866<sub>5</sub></sub> aber, – occulta,] *keine Kommata*

866<sub>6</sub> im] *dahinter durchstrichen*: M. Noum || 866<sub>7-13</sub> Noumenon, – ist,] *keine Kommata* || 866<sub>14</sub> ausdrückt, – Sinn,] *keine Kommata* || 866<sub>17-19</sub> idealis, – selbst,] *keine Kommata* || 866<sub>20</sub> betrachtet,] *kein Komma* || 866<sub>21</sub> höre,] *H*: höre; || meinem Gehör] *erst*: meiner Harmonie || 866<sub>25</sub> erfunden,] *kein Komma* || 866<sub>30</sub> kann,] *kein Komma* || 866<sub>35</sub> Gewohnheit,] *kein Komma* || 866<sub>36</sub> die anderen] *fehlt in H* || 866<sub>38</sub> Ohre,] *kein Komma*

867<sub>1</sub> Uhr,] *kein Komma* || 867<sub>5-6</sub> erfunden, – konnte,] *keine Kommata* || 867<sub>13-14</sub> statuirte, – harmonirten,] *keine Kommata* || 867<sub>15-22</sub> scheine, – isolirt,] *keine Kommata* || 867<sub>25</sub> auch] *erst (durchstrichen)*: in || Körper,] *kein Komma* || 867<sub>26</sub> praestabiler,] *H*: praestabiler; || 867<sub>26-35</sub> können, – Welt,] *keine Kommata* || 867<sub>38-39</sub> defectivus, – Substanzen,] *keine Kommata*

868<sub>2-4</sub> Nein, – möchten,] *keine Kommata* || 868<sub>5</sub> abhinge,] *H*: abhinge; || 868<sub>6f</sub>. Ein Totum originarium von substanzen] *H*: Ein Totum von Substanzen (Subjecten?) originarium ist || 868<sub>7-26</sub> Derivationes, – derivatus,]

*keine Kommata* || 868<sub>24</sub> hat,] *fehlt in H* || 868<sub>31</sub> werden:] *kein Kolon* || 868<sub>32</sub>–869<sub>15</sub> Dinges, – Natur,] *keine Kommata*

869<sub>16–20</sub> ist, – Verstandes,] *keine Kommata* || 869<sub>24–25</sub> Verstandes, – Seele,] *keine Kommata* || beruht,] *kein Komma* || 869<sub>26</sub> scheuen uns, sie] *H: scheuen sie uns* || 869<sub>28</sub>–870<sub>4</sub> möchte, – Natur,] *keine Kommata*

870<sub>5–6</sub> her, – Wunder,] *keine Kommata* || 870<sub>9</sub> Comparativa;] *kein Semikolon* || 870<sub>10–13</sub> solche, – Gott,] *keine Kommata* || 870<sub>14</sub> praestabilita;] *kein Semikolon* || 870<sub>14–18</sub> das, – werden,] *keine Kommata* || 870<sub>19</sub> an] *fehlt in H* || 870<sub>20–30</sub> Wirkung, – Wunder,] *keine Kommata* || 870<sub>31</sub> an;] *kein Semikolon* || 870<sub>32</sub> Wunder, – Natur,] *keine Kommata* || 870<sub>35–36</sub> annehmen, – Whiston,] *keine Kommata* || 870<sub>37–38</sub> annimmt, – gekommen,] *keine Kommata*

871<sub>4</sub> Teichmayr,] *kein Komma* || 871<sub>4–8</sub> zeigte, – Wunder,] *keine Kommata* || 871<sub>10–20</sub> macht, – man,] *keine Kommata* || 871<sub>22–30</sub> thun, – ergänzen,] *keine Kommata* || 871<sub>32</sub> fragt es sich] *H: fragt sich* || ist] *H: ist ist* || 871<sub>33</sub> Vernunft] *dahinter durchstrichen: gemacht* || befugt,] *kein Komma* || 871<sub>34–36</sub> gestehen, – befehlen,] *keine Kommata* || 871<sub>39</sub> nicht,] *kein Komma*

872<sub>1</sub> ist,] *H: ist*; || 872<sub>3</sub> sein,] *H: sein*; || 872<sub>7</sub> Schöpfer,] *kein Komma* || ansehen,] *H: ansehen*; || 872<sub>9</sub> herkäme,] *H: herkäme*; || 872<sub>11–14</sub> ist, – leugnet,] *keine Kommata* || 872<sub>14</sub> an] *v.a. für? vor?* || 872<sub>16–19</sub> Welt, – aueh,] *keine Kommata* || 872<sub>21–26</sub> glauben, – ist,] *keine Kommata* || 872<sub>29</sub> annimmt,] *H: annimmt*; || 872<sub>32</sub> Ordnung,] *kein Komma* || 872<sub>33</sub> Da aber] *H: Daß aber* || ist,] *H: ist*; || 872<sub>34–35</sub> dadurch, – habe,] *keine Kommata* || 872<sub>36</sub>–873<sub>1</sub> wir, – wird,] *keine Kommata*

873<sub>3</sub> Zusammenhang;] *kein Semikolon* || 873<sub>4–5</sub> kennen, – Gegenstand,] *keine Kommata* || 873<sub>8–12</sub> davon, – darzuthun,] *keine Kommata* || 873<sub>15–23</sub> glauben, – dieses,] *keine Kommata* || 873<sub>24</sub> einsieht,] *kein Komma* || 873<sub>28</sub> gemacht;] *kein Semikolon* || 873<sub>31</sub> gesehehen,] *kein Komma* || 873<sub>31–32</sub> gereicht,] *H: gereicht*; || 873<sub>32</sub> ein,] *kein Komma* || 873<sub>34</sub> doch] ? dabei ? || 873<sub>37</sub> Verlust,] *kein Komma* || 873<sub>39</sub>–874<sub>1</sub> Vortheil, – wäre,] *keine Kommata*

874<sub>5–10</sub> Begebenheiten, – Ursachen,] *keine Kommata* || 874<sub>11–12</sub> Ursachen, – comparativa,] *keine Kommata* || 874<sub>13–21</sub> unbekannt, – glauben,] *keine Kommata* || 874<sub>21</sub> Munde,] *erst: Mundo* || 874<sub>23</sub> einsehen;] *kein Semikolon* || 874<sub>23–26</sub> Übernatürliches, – lieben,] *keine Kommata* || 874<sub>28</sub> Hochmuth:] *kein Kolon* || 874<sub>31–38</sub> haben, – können,] *keine Kommata* || 874<sub>38</sub> darum:] *kein Kolon*

875<sub>2–3</sub> umstoßen,] *kein Komma* || 875<sub>4–6</sub> Überschrift in Schönschrift (Rundschrift) || 875<sub>8</sub> Arten] *übergeschrieben, im Text erst: Aete* || 875<sub>10</sub> sein,] *kein Komma* || 875<sub>14–20</sub> Erkenntnisse, – Ganze,] *keine Kommata* || 875<sub>20</sub> absolute Totalitaet] *durch Striche ersetzt* || 875<sub>20–21</sub> Dinges, – abgehandelt,] *keine Kommata* || 875<sub>27–29</sub> sind, – Natur,] *keine Kommata* || 875<sub>30</sub> generalis, – Natur,] *keine Kommata* || 875<sub>31</sub> innern] *H: äußern* || 875<sub>33</sub> vor,] *kein Komma* || 875<sub>36</sub> bloß] *erst: gleich* || 875<sub>36</sub>–876<sub>1</sub> Erfahrung,] *kein Komma*

876<sub>5-6</sub> vollständig, – sie,] *keine Kommata* || 876<sub>11ff.</sub> *Überschrift in Schönschrift* || 876<sub>16-23</sub> πρῶμα, – Feder,] *keine Kommata* || 876<sub>21</sub> (Das] *Anfangsklammer fehlt.* || 876<sub>33</sub> materiell] *H: material* || ist] *fehlt in H* || 876<sub>35</sub>–877<sub>4</sub> Körper, – Behausung,] *keine Kommata*

877<sub>5</sub> vorgetragen,] *erst: betrachtet* || 877<sub>6</sub> an,] *kein Komma* || 877<sub>7</sub> Kartes aber, – Autor,] *keine Kommata* || 877<sub>8</sub> sagt:] *kein Kolon* || 877<sub>9-10</sub> unnöthig, – giebt,] *keine Kommata* || 877<sub>18</sub> Haupttheile:] *kein Semikolon* || 877<sub>19</sub> In – Betrachtung] *durch Striche ersetzt* || 877<sub>21</sub> Hauptelassen:] *kein Kolon* || 877<sub>21-32</sub> Vermögen, – denn,] *keine Kommata* || 877<sub>30</sub> Vermögen,)] *keine Schlußklammer* || 877<sub>32</sub> Receptivitaet:] *kein Semikolon* || 877<sub>34</sub> Art, – ist,] *keine Kommata* || 877<sub>35</sub> zu] *fehlt in H* || 877<sub>35</sub>–878<sub>4</sub> verabseheuen, – erkennen,] *keine Kommata*

878<sub>6-7</sub> Vorstellungen,] *kein Komma* || 878<sub>9</sub> unterschieden,] *erst: verschieden.* || 878<sub>11-25</sub> Verstande, – Vermögen,] *keine Kommata* || 878<sub>20</sub> fassen:] *kein Kolon* || 878<sub>23</sub> wissen:] *kein Semikolon* || 878<sub>24</sub>–879<sub>5</sub> alles, – Körper,] *keine Kommata*

879<sub>6</sub> nur dadurch] *H: dadurch nur* || 879<sub>7</sub> werden,] *H: wird ? (abgekürzt?)* || 879<sub>8-9</sub> Wesen, – Dinge,] *keine Kommata* || 879<sub>10</sub> Ich,] *kein Komma* || 879<sub>15-21</sub> bin), – denn,] *keine Kommata* || 879<sub>22</sub> habe?] *kein Fragezeichen* || 879<sub>22-27</sub> wissen, – wir,] *keine Kommata* || 879<sub>29-36</sub> nicht, – werden,] *keine Kommata*

880<sub>8-23</sub> untersehieden, – solche,] *keine Kommata* || 880<sub>24</sub> Erkenntniß, – sinnlich,] *keine Kommata* || 880<sub>24, 25</sub> berulit,] *nicht in H* || 880<sub>26</sub>–881<sub>3</sub> aber, – hervorzubringen,] *keine Kommata*

881<sub>3-4</sub> sinnliche] *über der Zeile, erst: intellectuelle* || 881<sub>4-13</sub> Vermögen, – Vorstellungen,] *keine Kommata* || 881<sub>14-15</sub> Anschauung, – Sinn,] *keine Kommata* || 881<sub>15-16</sub> Gegenstand,] *v.a. Gegenwart* || 881<sub>16-21</sub> ist, – Ähnlichkeit,] *keine Kommata* || 881<sub>21</sub> als – Vermögen,] *in H Strich* || 881<sub>23-24</sub> erzeugen, – signanai,] *keine Kommata* || 881<sub>24</sub> Faultas] *in H Strich* || 881<sub>26-32</sub> Vermögen, – Art,] *keine Kommata* || 881<sub>33</sub> werden] *fehlt in H* || 881<sub>34</sub> werden –:] *kein Semikolon* || 881<sub>35-37</sub> Vermögen, – Spontaneität,] *keine Kommata*

882<sub>2</sub> zwiefach:] *kein Kolon* || 882<sub>6-13</sub> ist, – ist,] *keine Kommata* || 882<sub>14-15</sub> Schaudern, – Franzosen,] *keine Kommata* || 882<sub>18</sub> objectives,] *kein Komma* || 882<sub>19</sub> ist:] *kein Kolon* || 882<sub>22</sub> ists] *H: ist* || 882<sub>22-24</sub> Schildkröten, – schwimmen,] *keine Kommata* || 882<sub>25</sub> sein:] *kein Semikolon* || 882<sub>25-32</sub> sein, – Gefühl,] *keine Kommata*

883<sub>2</sub> unterscheiden,] *kein Komma* || 883<sub>3</sub> wird,] *H: wird;* || 883<sub>4-6</sub> sehe, – schwach,] *keine Kommata* || 883<sub>6</sub> Das] *durchstrichen: Sehen* || 883<sub>6-7</sub> objectiv] *v.a. subjectiv* || 883<sub>7</sub> höre,] *H: höro;* || 883<sub>8</sub> denn,] *kein Komma* || 883<sub>9</sub> kreischt:] *kein Semikolon* || 883<sub>9-10</sub> ia, – Ja,] *keine Kommata* || 883<sub>12-13</sub> wahrnehmen, – glaubt,] *keine Kommata* || 883<sub>14-17</sub> haben, – Sphaero,] *keine Kommata* || 883<sub>18</sub> Sphaere,] *H: Sphaere;* || 883<sub>19-23</sub> weitere, – daher,] *keine Kommata* || 883<sub>28-36</sub> bewußt, – müßte,] *keine Kommata* || 883<sub>36</sub> faßt] *paßt?* || 883<sub>38</sub>–884<sub>24</sub> fingendi, – Erzeugung,] *keine Kommata*

884<sub>27</sub> zusammen, – einander,] *keine Kommata* || 884<sub>28</sub> neue] *erst: eine* || 884<sub>31</sub> positiv,] *kein Komma*



885<sub>11</sub> Leute;] *kein Semikolon* || 885<sub>15-19</sub> kann, - zu,] *keine Kommata* || 885<sub>20</sub> hat,] *kein Komma* || 885<sub>24-37</sub> ist, - unwillkürlich,] *keine Kommata* || 886<sub>2-3</sub> Traum, - hindern,] *keine Kommata* || 886<sub>6-14</sub> vorstellen, - und,] *keine Kommata* || 886<sub>14-26</sub> afficirt, - Träume,] *keine Kommata* || 886<sub>28</sub> das Leben] *H: ist Leben* || 886<sub>29-34</sub> Phaenomen, - Begebenheiten,] *keine Kommata* || 886<sub>36-887<sub>2</sub></sub> vorstellen, - ergießt,] *keine Kommata*

887<sub>3</sub> Träume;] *kein Semikolon* || 887<sub>6-13</sub> eigentliche, - würdig,] *keine Kommata* || 887<sub>17-33</sub> Athem holen, - betreffen,] *keine Kommata* || 887<sub>34</sub> Krankheit;] *kein Semikolon* || 887<sub>34-35</sub> rememorativa, - beziehen,] *keine Kommata* || 887<sub>35</sub> Cicero;] *kein Semikolon* || 887<sub>35-36</sub> prognostica, - beziehen,] *keine Kommata*

888<sub>1</sub> Überschrift in Schönschrift || 888<sub>2</sub> Vermögen] *durch Strich ersetzt* || 888<sub>4-5</sub> Vermögen, - ist,] *keine Kommata* || 888<sub>6</sub> Erkenntniß Vermögen] *durch Strich angedeutet* || 888<sub>9-16</sub> discursiv, - erkennt,] *keine Kommata* || 888<sub>19</sub> können?] *kein Fragezeichen* || 888<sub>20</sub> kommen] *erst: bekommen* || 888<sub>21</sub> Vergleichung,] *kein Komma* || 888<sub>22</sub> gewahr,] *kein Komma* || 888<sub>25-26</sub> dessolben dasselbe] *H: desselbon* || 888<sub>26-29</sub> andern, - bewußt,] *keine Kommata* || 888<sub>31-35</sub> Begriffe, - gemein,] *keine Kommata* || 888<sub>36</sub> Wer - kann,] *H: Wer Begriffe sich machen kann* || 888<sub>37-889<sub>15</sub></sub> Begriffe, - communis,] *keine Kommata*

889<sub>17</sub> vor. ] *erst: hervor* || 889<sub>19-890<sub>5</sub></sub> Apperception, - geben,] *keine Kommata* || 889<sub>21</sub> ist] *nicht in H*

890<sub>3</sub> denken,] *nicht in H* || 890<sub>6-10</sub> sollen, - schließt,] *keine Kommata* || daß das,] *H: das das* || 890<sub>10-18</sub> sagt, - schließt,] *keine Kommata* || das,] *H v. a. daß ?* || 890<sub>18-23</sub> gilt, - Psychologie,] *keine Kommata* || 890<sub>28-30</sub> falsch, - haben,] *keine Kommata* || 890<sub>33-35</sub> geht, - Vorstellungskraft,] *keine Kommata* || 890<sub>36</sub> Vermeidung] *v. a. Vernichtung?* || 890<sub>37-891<sub>2</sub></sub> auf, - Alles,] *keine Kommata*

891<sub>3-13</sub> Subjects, - intellectuell,] *keine Kommata* || 891<sub>14</sub> selbst,] *keine Kommata* || unmittelbar] *H: unmittelbar* || 891<sub>15</sub> Lust,] *H: Lust;* || 891<sub>16</sub> Vernunft,] *kein Komma* || 891<sub>17-21</sub> werde, - sei,] *keine Kommata* || 891<sub>23-24</sub> nicht, - hat,] *keine Kommata* || 891<sub>26</sub> verschließt,] *H: verschließt;* || 891<sub>26-27</sub> bloß mittelbar] *H: mittelbar bloß* || 891<sub>27-31</sub> habe, - Wohlgefallen,] *keine Kommata* || 891<sub>32</sub> zweierlei:] *kein Kolon* || 891<sub>32-33</sub> Subiectiv, - beruht,] *keine Kommata* || 891<sub>34</sub> Angenehme;] *kein Semikolon* || 891<sub>35-892<sub>8</sub></sub> Wohlgefallen, - Nützliche,] *keine Kommata*

892<sub>9-10</sub> selbst, - vieles,] *keine Kommata* || 892<sub>11f</sub>, nicht unmittelbar] *nicht (als Zeichen) über der Zeile, unmittelbar erste Silbe durchstrichen; Satz korrupt* || 892<sub>14</sub> Regeln,] *kein Komma* || 892<sub>16-17</sub> hat, - Schöne,] *keine Kommata* || 892<sub>19-23</sub> beruht, - Quelle,] *keine Kommata* || 892<sub>28</sub> Gott,] *kein Komma* || 892<sub>30</sub> beruht,] *H: beruht;* || 892<sub>31</sub> geben;] *kein Semikolon* || 892<sub>32-33</sub> gefällt, - gefällt,] *keine Kommata* || 892<sub>34-38</sub> etwas, - deswegen,] *keine Kommata* || 892<sub>39-893<sub>1</sub></sub> wäre, - entweder,] *keine Kommata*

893<sub>2</sub> nicht] *fehlt in H* || 893<sub>12</sub> finden,] *H: finden;* || 893<sub>12-18</sub> Extrem, - schmerzt,] *keine Kommata* || das] *fehlt in H* || 893<sub>19</sub> Schlechte] *Zusatz über der Zeile* || gebilligt,] *kein Komma* || Böse ] *erst: Häßliche* || 893<sub>20</sub> gehört] *fehlt in H* || 893<sub>21</sub> gefällt] *fehlt in H* || 893<sub>23-25</sub> Gute, - etwas,]



*keine Kommata* || 893<sub>27</sub> vorstellt,] *H*: vorstellt; || 893<sub>28</sub>–894<sub>1</sub> Betragens, – hervorzubringen,] *keine Kommata* || 893<sub>30</sub> *Überschrift Schönschrift*

894<sub>4–6</sub> werden, – derselben,] *keine Kommata* || 894<sub>9–14</sub> Vermögen, – Dingen,] *keine Kommata* || 894<sub>15</sub> lebendig,] *kein Komma* || 894<sub>24–33</sub> Gegenstandes, – Loben,] *keine Kommata* || 894<sub>35</sub> sagen:] *kein Kolon* || 894<sub>36</sub>–895<sub>5</sub> oder, – motiva,] *keine Kommata*

895<sub>7</sub> stimuli,] *erst*: Begierden; *versehentlich mit stimuli zusammen eingeklammert* || 895<sub>7–18</sub> stimuli, – was,] *keine Kommata* || 895<sub>20</sub> gegeben?] *kein Fragezeichen* || 895<sub>21–23</sub> angetrieben, – stehen,] *keine Kommata* || 895<sub>24–28</sub> noch, – Begierden,] *keine Kommata* || 895<sub>29</sub> vergeblich anwenden,] *H*: anwenden vergeblich || 895<sub>29–36</sub> nicht, – fähig,] *keine Kommata*

896<sub>1–9</sub> so, – Dinge,] *keine Kommata* || 896<sub>11</sub> das,] *kein Komma* || 896<sub>12</sub> liberum,] *kein Komma* || wird,] *fehlt in H* || Thiere,] *H*: Thiere;] || 896<sub>13–14</sub> Menschen, – werden,] *keine Kommata* || 896<sub>18–33</sub> herkommen, – wir,] *keine Kommata* || 896<sub>34</sub>–897<sub>7</sub> Eigenschaft, – also,] *keine Kommata*

897<sub>7</sub> bemerke,] *H*: bemerke; || keine,] *kein Komma* || 897<sub>13–18</sub> voluntariae, – zusammengesetzt,] *keine Kommata* || 897<sub>18–22</sub> Zwang, – Nöthigung,] *keine Kommata* || 897<sub>22</sub> ist] *durchstrichen*: eigentlich || 897<sub>24</sub> sensitivi,] *kein Komma* || 897<sub>25</sub> stimulus,] *kein Komma* || 897<sub>28</sub> heißt:] *kein Kolon* || 897<sub>29</sub> physice,] *kein Komma* || 897<sub>31</sub> bewegen,] *kein Komma*

898<sub>6–10</sub> sein, – Idce,] *keine Kommata* || 898<sub>17</sub> nach] *v.a.* durch ? || 898<sub>22</sub> genug,] *kein Komma* || 898<sub>24–31</sub> zu, – thut,] *keine Kommata* || 898<sub>33–35</sub> Stimulus, – intellectuell,] *keine Kommata* || 898<sub>36</sub> Zweck;] *kein Semikolon* || 898<sub>39</sub>–899<sub>6</sub> läßt, – Gutes,] *keine Kommata*

899<sub>6</sub> Mittel,] *H*: Mittel; || 899<sub>8–19</sub> will, – impurum,] *keine Kommata* || 899<sub>21</sub> ist,] *H*: ist; || 899<sub>22</sub> Bedeutung:] *kein Kolon* || 899<sub>26</sub> ist,] *H*: ist; || 899<sub>28–29</sub> thut, – fürchtet,] *keine Kommata* || 899<sub>30–31</sub> einsehen, – intellectuell,] *keine Kommata* || 899<sub>30</sub> ist.] *fehlt in H* || 899<sub>32–38</sub> Vermögen, – begehren,] *keine Kommata* || 899<sub>38</sub> gefällt,] *H*: gefällt;

900<sub>2</sub> begehre,] *H*: begehre; || begehren,] *kein Komma* || 900<sub>4–10</sub> wollen, – folgen,] *keine Kommata* || 900<sub>12–15</sub> legislatoriam, – frei,] *keine Kommata* || 900<sub>16–20</sub> handeln, – überflüssig,] *keine Kommata* || 900<sub>25–34</sub> ist, – annehmen,] *keine Kommata* || 900<sub>38</sub>–901<sub>3</sub> geschehe, – geschieht,] *keine Kommata*

901<sub>3</sub> daß] *v.a.* wie? || 901<sub>4</sub> soll,] *kein Komma* || 901<sub>6</sub> nehmen,] *H*: nehmen; || 901<sub>7</sub> Guten,] *H*: Guten; || 901<sub>9</sub> Slave,] *kein Komma* || der] *v.a.* oder ? || 901<sub>10–14</sub> es, – liegen,] *keine Kommata* || für] *H*: auch ? (*verkleckst*) || 901<sub>15</sub> *Die Überschrift Schönschrift, aber nicht vom folgenden Text abgesetzt* || 901<sub>16–18</sub> das, – gültig,] *keine Kommata* || 901<sub>20</sub> verabscheuen,] *kein Komma* || 901<sub>22</sub> Man] *durchstrichen*: kann das auch nennen || Vermögen,] *kein Komma* || 901<sub>25</sub>–902<sub>1</sub> gefällt, – nehmen,] *keine Kommata* || 901<sub>37</sub> oder] *fehlt in H*

902<sub>1–2</sub> soll, – nehmen,] *keine Kommata* || 902<sub>6</sub> ist,] *H*: ist; || 902<sub>6–11</sub> Wahl, – wird,] *keine Kommata* || 902<sub>12</sub> wählen,] *H*: wählen; || 902<sub>14–15</sub> sollte, – säumen,] *keine Kommata* || 902<sub>16</sub> den ersten besten,] *H*: den ersten den besten || 902<sub>17</sub> fiele, – würde,] *keine Kommata* || 902<sub>17–18</sub> Bequemlichkeit] *H*: Unbequemlichkeit || 902<sub>18–19</sub> also, – Ursache,] *keine Kommata* || 902<sub>30</sub> haben,] *kein Komma* || 902<sub>31</sub> ist das Vermögen,] *hinter*

ist durchstrichen: das Verm. Dahinter noch einmal: ist kein Komma || 902<sub>33</sub> ist,] *H*: ist; || 902<sub>34</sub> man,] *kein Komma* || 902<sub>35-37</sub> sind, – paßiv,] *keine Kommata* || 902<sub>39</sub> bestimmt] *fehlt in H, dafür Gedankenstrich*

903<sub>2-8</sub> ist, – der,] *keine Kommata* || 903<sub>10-16</sub> Traum, – wäre,] *keine Kommata* || 903<sub>19-20</sub> Einwurf,] *kein Komma* || 903<sub>20</sub> sagt:] *kein Kolon* || 903<sub>20-24</sub> Wesen, – könnte,] *keine Kommata* || 903<sub>29</sub> Ursache,] *kein Komma* || 903<sub>31</sub> Einteilung] Einleitung ?? || 903<sub>33</sub> beobachten:] *kein Kolon* || 903<sub>34-904<sub>12</sub></sub> Seele, – Sinnes,] *keine Kommata*

904<sub>1</sub> in Vergleichung mit] *durch Strich ersetzt* || 904<sub>12-19</sub> bin, – bekannt,] *keine Kommata* || 904<sub>22</sub> Begriff;] *H*: Begriff, || 904<sub>22-905<sub>1</sub></sub> davon, – entdecken,] *keine Kommata*

905<sub>2</sub> engen] einigen ? || 905<sub>3-6</sub> Subjects, – Praedicate,] *keine Kommata* || 905<sub>12</sub> Nutzen,] *kein Komma* || welcher] *H*: welche || 905<sub>16-22</sub> ist, – wäre,] *keine Kommata* || 905<sub>24-906<sub>5</sub></sub> Ich, – wäre,] *keine Kommata*

906<sub>5</sub> hielt] *H*: hielte || 906<sub>6</sub> Ursache, anzunehmen,] *keine Kommata* || 906<sub>7</sub> materiell] *H*: material || 906<sub>8</sub> ganz verschieden] *v.a.* unterschieden || 906<sub>8-10</sub> ein, – pneumatisch,] *keine Kommata* || 906<sub>13</sub> Seelen] *H*: Seelen, || 906<sub>13-18</sub> Compositum, – vis,] *keine Kommata* || 906<sub>20</sub> Überschrift Schönschrift || 906<sub>21-26</sub> Psychologie, – Vermögen,] *keine Kommata* || 906<sub>26</sub> bloß] *in H Zusatz* || 906<sub>27-28</sub> haben, – annehmen,] *keine Kommata* || 906<sub>32</sub> ist,] *kein Komma* || 906<sub>35-907<sub>1</sub></sub> nicht, – sind,] *keine Kommata*

907<sub>2</sub> Leben,] *H*: Leben; || wird,] *kein Komma* || 907<sub>6-7</sub> giebt, – sie,] *keine Kommata* || 907<sub>11-20</sub> Psychologie, – bestimmen,] *keine Kommata* || 907<sub>20</sub> hat;] *kein Zeichen* || 907<sub>21-24</sub> sagen, – unmittelbar,] *keine Kommata* || 907<sub>28-29</sub> thun, – erklären,] *keine Kommata* || 907<sub>31-908<sub>1</sub></sub> Wirkungen, – aber,] *keine Kommata*

908<sub>2</sub> daß zwischen] *über der Zeile zugesetzt, in H erst: der ?* || 908<sub>3-5</sub> ist, – sind,] *keine Kommata* || 908<sub>6</sub> soll;] *kein Semikolon* || 908<sub>9-16</sub> könne, – könne,] *keine Kommata* || 908<sub>19</sub> uns] auf ? || 908<sub>23-26</sub> hätte, – dadurch,] *keine Kommata* || 908<sub>29</sub> ein;] *kein Semikolon* || 908<sub>30-31</sub> Werkzeuge, – zurück,] *keine Kommata* || 908<sub>37-909<sub>1</sub></sub> haben, – Ideen,] *keine Kommata*

909<sub>1</sub> dient] *H*: dienen || 909<sub>1-2</sub> nur, – auch,] *keine Kommata* || 909<sub>5</sub> besonderen?] *kein Fragezeichen* || sagten:] *kein Kolon* || 909<sub>6</sub> Zwerehfell,] *kein Komma* || 909<sub>7</sub> sagte, sie] *H*: sagte. Sie || 909<sub>8</sub> die Menschen] *H*: Menschen || 909<sub>9</sub> sensorium,] *kein Komma* || 909<sub>10</sub> anfängt:] *kein Semikolon* || 909<sub>11</sub> tota] *in H: durchstrichen: toto* || 909<sub>12-22</sub> angenommen, – werden,] *keine Kommata* || 909<sub>27</sub> vorher,] *kein Komma* || 909<sub>29</sub> kann,] *H*: kann; || 909<sub>31</sub> vermögend,] *kein Komma* || 909<sub>33-910<sub>5</sub></sub> Atom, – Seele,] *keine Kommata*

910<sub>6</sub> Erklärung:] *kein Kolon* || 910<sub>7-10</sub> nihilo, – Accidens,] *keine Kommata* || 910<sub>10</sub> siehs:] *kein Kolon* || 910<sub>11</sub> erschaffen?] *kein Fragezeichen* || 910<sub>11-21</sub> Substanzen, – Geburt,] *keine Kommata* || 910<sub>22</sub> Welt?] *kein Fragezeichen* || 910<sub>22-23</sub> (Concreatianer), – Praeexistentialer.] *H*: Concreatianer. Die das letzte Praeexistentialer || 910<sub>25-26</sub> erschaffen, – gewöhnlich,] *keine Kommata* || 910<sub>30</sub> leben?] *kein Fragezeichen* || Intelligenz?] *kein Fragezeichen* || 910<sub>32-33</sub> Rathschlusse?] *kein Fragezeichen* ||

910<sub>33</sub> sein?] *kein Fragezeichen* || 910<sub>35-36</sub> bekümmern, – aber,] *keine Kommata*

911<sub>1-6</sub> sein, – einerlei,] *keine Kommata* || 911<sub>12-13</sub> werde, – wissen,] *keine Kommata* || 911<sub>15</sub> sei,] *H kein Komma* || 911<sub>18</sub> überhaupt,] *kein Komma* || 911<sub>20</sub> Unmöglichkeit] *v. a. ?* || 911<sub>20-34</sub> sterben, – Psychologie,] *keine Kommata* || 911<sub>32</sub> Art:] *kein Kolon* || 911<sub>35-39</sub> anlangt, – Leben,] *keine Kommata*

912<sub>3</sub> goben,] *kein Komma* || 912<sub>7-8</sub> können, – Raupe,] *keine Kommata* || 912<sub>11</sub> tödtet,] *kein Komma* || 912<sub>13</sub> schwächer,] *kein Komma* || 912<sub>15-20</sub> vernünftig, – wird,] *keine Kommata* || 912<sub>20</sub> abstirbt,] *kein Semikolon* || 912<sub>21-22</sub> Erfahrungen, – hat,] *keine Kommata* || 912<sub>25-31</sub> Ganzen, – sein,] *keine Kommata* || 912<sub>32</sub> das Ich] *v. a. ?* || 912<sub>33</sub> einmal, – sei,] *keine Kommata*

913<sub>1</sub> gewiß,] *H: gewiß*; || 913<sub>5</sub> fort,] *kein Komma* || 913<sub>11-13</sub> Persönlichkeit, – sein,] *keine Kommata* || 913<sub>15-19</sub> sagen, – ist,] *keine Kommata* || 913<sub>21-33</sub> wäre, – geschmiert,] *keine Kommata* || 913<sub>33</sub> sie] *H: es* || 913<sub>34-914<sub>6</sub></sub> gehen, – sehen,] *keine Kommata*

914<sub>6</sub> einfließt,] *H: einfließt*; || 914<sub>9-20</sub> Seele, – Kraft,] *keine Kommata* || 914<sub>24-28</sub> können, – auch,] *keine Kommata* || 914<sub>37</sub> analogisch,] *kein Semikolon* || 914<sub>38</sub> kennen,] *H: kennen*; || 914<sub>39</sub> übereinstimmen,] *kein Komma*

915<sub>9</sub> annehmen,] *kein Komma* || 915<sub>10</sub> erklären,] *kein Semikolon* || 915<sub>12-21</sub> können, – ist,] *keine Kommata* || 915<sub>23-26</sub> Instinete, – müßte,] *keine Kommata* || 915<sub>29</sub> Fähigkeiten:] *kein Kolon* || Lust] *durchstrichen: oder* || 915<sub>32-35</sub> erstreckt, – finden,] *keine Kommata* || 915<sub>36-39</sub> Menschen, – Untersuchungen?] *keine Zeichen*

916<sub>2</sub> wäre,] *kein Komma* || auch] *H: uns auch* || 916<sub>5-10</sub> Geist, – sieh,] *keine Kommata* || 916<sub>11</sub> Leben,] *kein Semikolon* || 916<sub>11-19</sub> ausüben, – alt,] *keine Kommata* || 916<sub>20</sub> entdeckon,] *H: entdecken*; || 916<sub>22</sub> erfindon,] *kein Komma* || 916<sub>25-33</sub> sind, – hat,] *keine Kommata* || 916<sub>34</sub> schließen:] *kein Kolon* || 916<sub>36</sub> besonders vortrefflich] *erst: vortrefflich besonders* || 916<sub>38-917<sub>3</sub></sub> weiter, – weiß,] *keine Kommata*

917<sub>4</sub> Gesetzt,] *kein Komma* || 917<sub>5</sub> aufhöre,] *H: aufhöre*; || 917<sub>6-8</sub> wünschen, – Seele,] *keine Kommata* || 917<sub>8-9</sub> Dadureh aber, – bauen,] *keine Kommata* || 917<sub>11-12</sub> moraliseher,] *kein Komma* || 917<sub>16-23</sub> goreecht, – nicht,] *keine Kommata* || 917<sub>25</sub> Belohnung fordern?] *erst: Belohnung hoffen?* || 917<sub>26</sub> vergingen –] *kein Gedankenstrich* || 917<sub>27</sub> helfen?] *kein Fragezeichen* || 917<sub>27-30</sub> nur, – hat,] *keine Kommata* || 917<sub>29</sub> Stupide, – Völker,] *H: stupide Völker Lesart fraglich* || 917<sub>32-34</sub> Gottes, – sollten,] *keine Kommata* || 917<sub>35</sub> Fragmente,] *kein Semikolon* || 917<sub>36</sub> umsonst,] *kein Komma* || 917<sub>38</sub> hat,] *H: hat*;

918<sub>1</sub> Gesetze,] *kein Komma* || 918<sub>4</sub> haben,] *kein Komma* || 918<sub>5</sub> fehlt,] *H: fehlt*; || 918<sub>8-10</sub> fassen, – Seele,] *keine Kommata* || 918<sub>14</sub> allo] *erst: seine* || 918<sub>16</sub> Antwort:] *kein Kolon* || 918<sub>16-20</sub> haben, – wird,] *keine Kommata* || 918<sub>22</sub> ist,] *kein Komma* || 918<sub>23-25</sub> Geistor, – können,] *keine Kommata* || 918<sub>27</sub> scheinen,] *H: scheinen*; || 918<sub>32-919<sub>9</sub></sub> Satz, – müssen,] *keine Kommata*

919<sub>10-16</sub> Gedanke, – glaubten,] *keine Kommata* || 919<sub>19</sub> wird,] *H: wird*; || 919<sub>21</sub> auch, – ist,] *keine Kommata* || 919<sub>24</sub> weiter,] *kein Komma* || 919<sub>25</sub>



Lebens.] *fehlt in H* || 919<sub>26-31</sub> Vorstellung, – Welt,] *keine Kommata* || 919<sub>35-37</sub> Hölle, – Ort,] *keine Kommata* || 919<sub>39</sub> ist das Reich] *durch Striche ersetzt*

920<sub>2</sub> bewußt,] *kein Zeichen* || 920<sub>3</sub> erkennen] *v.a. Erkennen* || 920<sub>3-7</sub> Welt, – werde,] *keine Kommata*

921<sub>2</sub> *keine Eingangspunkte in H; Handschrift nicht verändert* || 921<sub>3</sub> Satz beweisen] *H: Satz beweisen will.* || 921<sub>6-8</sub> Newton, – werden,] *keine Kommata* || 921<sub>10-12</sub> abor, – vorwandt,] *keine Kommata* || 921<sub>15</sub> bestehen,] *H: bestehen;* || 921<sub>19-22</sub> positives, – nimmt,] *keine Kommata* || 921<sub>28</sub> kommen,] *H: kommen;* || 921<sub>29</sub> nächsten,] *H: nächsten;* || 921<sub>30</sub> eontinui,] *kein Zeichen* || 921<sub>31</sub> Gesetz der Natur] *durch Striche ersetzt* || 921<sub>33</sub> freilich,] *kein Komma* || weil es] *H: weil da es* || ist,] *H: ist;* || 921<sub>34</sub>–922<sub>2</sub> beweisen, – genannt,] *keine Kommata*

922<sub>3</sub> hat,] *kein Komma* || 922<sub>5</sub> Gott,] *kein Komma* || 922<sub>6</sub> Engel,] *kein Komma* || 922<sub>6-9</sub> nichtig, – eaußatum,] *keine Kommata* || 922<sub>12</sub> hiatus:] *kein Kolon* || 922<sub>15-17</sub> mundanum, – Grenzen,] *keine Kommata* || 922<sub>21-28</sub> Rede, – Zeit,] *keine Kommata* || 922<sub>28</sub> verginge,] *kein Komma* || 922<sub>35</sub> sal-tus,] *kein Komma* || durchfällt,] *H: durchfällt;* || 922<sub>36</sub> hat,] *H: hat;* || 922<sub>36-37</sub> Zeit, – zubrächte,] *keine Kommata* || würde er] *H: or würde* || 922<sub>38</sub> verändert, – ihm,] *keine Kommata*

923<sub>3</sub> In mundo non datur] *durch Striche ersetzt* || 923<sub>17-18</sub> Sache, – blind,] *keine Kommata* || 923<sub>19</sub> an,] *H: an;* || 923<sub>20</sub> geschah,] *kein Komma* || 923<sub>23-27</sub> voraus, – ist,] *keine Kommata* || 923<sub>28</sub> nothwendigen] *erst: all-gemeinen* || 923<sub>29</sub> Begebenhoit,] *H: Begebenheit;* || 923<sub>32</sub> gewesen,] *H: gewesen;* || 923<sub>34-38</sub> Begebenheit, – ganz,] *keine Kommata* || 923<sub>39</sub> aber:] *kein Zeichen*

924<sub>1</sub> Anfang, – derselben,] *keine Kommata* || 924<sub>3-8</sub> herauszukommen, – Bewegung,] *keine Kommata* || 924<sub>12-16</sub> Ohngefähr, – Erscheinung,] *keine Kommata* || 924<sub>19</sub> Natur,] *H: Natur;* || 924<sub>25-39</sub> Natur, – sind,] *keine Kommata* || 924<sub>31</sub> herausholfen,] *H: heraushelfen;* || 924<sub>33</sub> ist,] *H: ist;*

925<sub>4</sub> Antinomie:] *kein Kolon* || 925<sub>4-5</sub> alles, – zufällig,] *keine Kommata* || 925<sub>7</sub> alles,] *kein Komma* || 925<sub>8</sub> sein,] *kein Komma* || 925<sub>11</sub> wahr,] *kein Komma* || 925<sub>12</sub> Erscheinung,] *H: Erscheinung;* || 925<sub>13-16</sub> nothwendig, – hätte,] *keine Kommata* || 925<sub>19</sub> Begebenheit,] *kein Komma* || 925<sub>22-26</sub> be-trachten, – Zufall,] *keine Kommata* || 925<sub>27</sub> comparativen] *H: compara-tive* || 925<sub>27</sub>–926<sub>1</sub> nennen, – an,] *keine Kommata*

926<sub>2</sub> ontsagen,] *kein Zeichen* || 926<sub>2-4</sub> Maximen, – abhängen,] *keine Kom-mata* || 926<sub>5</sub> ist,] *kein Komma* || 926<sub>8</sub> Gesetzen,] *kein Zeichen* || 926<sub>10-11</sub> davon, – soll,] *keine Kommata* || 926<sub>13</sub> wollen,] *H: wollen;* || 926<sub>14-31</sub> widersinnisch, – Welt,] *keine Kommata* || 926<sub>16</sub> es] *H: sie* || 926<sub>24</sub> sei,] *kein Komma* || 926<sub>32</sub> hätte,] *kein Komma* || 926<sub>33</sub> gehörte,] *kein Zeichen* || 926<sub>37</sub>–927<sub>1</sub> mundanum, – ist,] *keine Kommata*

927<sub>1</sub> isolirt,] *kein Zeichen* || 927<sub>3-4</sub> wirken, – zufällig,] *keine Kommata* || 927<sub>4</sub> Ersehoingungen] *v.a. Sinnen ?* || 927<sub>6</sub> in den] *H: indem* || 927<sub>9 ff.</sub> Die Überschrift in Schön(Rund-)schrift, bis auf: Von den – Erstes Kapitel || 927<sub>13</sub> behauptet,] *kein Komma* || 927<sub>14</sub> Schein,] *kein Zeichen* || 927<sub>15-16</sub> behauptet, – behauptet,] *keine Kommata* || 927<sub>19-21</sub> derselben, – dies,]



*keine Kommata* || 927<sub>22-23</sub> dieses, – träume,] *keine Kommata* || 927<sub>27</sub> wiederlegen,] *kein Komma* || 927<sub>32-33</sub> Beweise, – eingeschränkt,] *keine Kommata* 928<sub>3</sub> (Pluralismus)] *ohne Klammern, übergeschrieben* || 928<sub>6-9</sub> lassen, – Wesen,] *keine Kommata* || 928<sub>11-15</sub> nothwendig, – Illusion,] *keine Kommata* || 928<sub>15</sub> das,] *kein Komma* || 928<sub>17</sub> werde,] *kein Komma* || 928<sub>19</sub> betrügen,] *kein Komma* || 928<sub>20-34</sub> Gewalt, – existirten,] *keine Kommata* || 928<sub>35</sub> Einbildungskraft] *durchstrichen*: werden || 928<sub>36-37</sub> Idealism, – annimmt,] *keine Kommata* || 928<sub>37</sub> sind,] *kein Komma* || 928<sub>38</sub> unbekanntes] *Zusatz über der Zeile*

929<sub>1-5</sub> annimmt, – extensum,] *keine Kommata* || 929<sub>6</sub> behauptet:] *kein Zeichen* || 929<sub>7-10</sub> Monaden, – sei,] *keine Kommata* || 929<sub>11-15</sub> ist, – Monade,] *keine Kommata* || 929<sub>16</sub> Theilen,] *H*: Theilen; || 929<sub>18-19</sub> wollte, – er,] *keine Kommata* || 929<sub>22-24</sub> kennen, – Orts,] *keine Kommata* || 929<sub>25-30</sub> sein, – sei,] *keine Kommata* || 929<sub>32</sub> sind,] *H*: sind; || 929<sub>36</sub> Welt,] *kein Komma* || 929<sub>39-930</sub>, Vorstellungen, – hat,] *keine Kommata*

930<sub>12</sub> aufhebe,] *kein Komma* || 930<sub>13</sub> sind,] *H*: sind; || 930<sub>15</sub> aufhebe,] *kein Komma* || 930<sub>16</sub> Zusammensetzung;] *kein Zeichen* || 930<sub>19-23</sub> Schlüsse, – 2tens,] *keine Kommata* || 930<sub>23</sub> aus] *fehlt in H* || 930<sub>24</sub> besteht,] *kein Komma* || 930<sub>26</sub> theilbar,] *kein Komma* || 930<sub>27</sub> bestehen,] *H*: bestehen; || 930<sub>28-37</sub> Erscheinungen, – ist,] *keine Kommata*

931<sub>1-7</sub> physische, – geht,] *keine Kommata* || 931<sub>9</sub> zu] *fehlt in H* || 931<sub>13-14</sub> beweisen, – dem,] *keine Kommata* || 931<sub>17-20</sub> das, – haben,] *keine Kommata* || 931<sub>21</sub> ausmachen;] *kein Semikolon* || 931<sub>22</sub> Grundtheile,] *kein Komma* || 931<sub>25</sub> können;] *kein Zeichen* || 931<sub>28-30</sub> Erfahrungen, – Harmonie,] *keine Kommata* || 931<sub>31</sub> wirken] *v.a. ?* || 931<sub>32-34</sub> Wirkung, – beweisen,] *keine Kommata* || 931<sub>36-37</sub> beweisen, – einsehen,] *keine Kommata* || 931<sub>38</sub> hat?] *kein Fragezeichen*

932<sub>3</sub> verschieden,] *kein Komma* || 932<sub>6</sub> hierher,] *kein Komma* || 932<sub>12-13</sub> talis, – kann,] *keine Kommata* || 932<sub>16</sub> Figur,] *kein Komma* || 932<sub>18</sub> würden,] *kein Komma* || 932<sub>21</sub> Gold] *in H*: Gold, || 932<sub>21-29</sub> bleibt, – das,] *keine Kommata* || 932<sub>30</sub> Diese] *durchstrichen*: Neh || 932<sub>31-34</sub> einerlei, – Metaphysicus,] *keine Kommata* || 932<sub>34-35</sub> erklärt,] *durch Strich ersetzt* || 932<sub>36-37</sub> das, – geht,] *keine Kommata* || 932<sub>39</sub> bezieht,] *kein Komma*

933<sub>1</sub> Überschrift in Schönschrift || 933<sub>2-5</sub> Gründe, – einsehen,] *keine Kommata* || 933<sub>9</sub> liegen,] *kein Komma* || 933<sub>11</sub> Regeln;] *kein Zeichen* || 933<sub>16</sub> aber:] *kein Zeichen* || 933<sub>17</sub> richten?] *kein Fragezeichen* || 933<sub>21</sub> ein,] *kein Komma* || 933<sub>25-32</sub> dessen, – Princip,] *keine Kommata* || 933<sub>34</sub> selbst] *über der Zeile hinzugefügt* || 933<sub>35</sub> Princip,] *kein Komma* || äußeres;] *kein Zeichen* || 933<sub>36-934</sub> wird, – sie,] *keine Kommata*

934<sub>9</sub> Keil] *H*: Keil, || muß, – soll,] *keine Kommata* || 934<sub>11-18</sub> ist, – Wahrnehmungen,] *keine Kommata* || 934<sub>25</sub> kurz,] *kein Komma* || allgemeine Natur] *durch Ziffern umgestellt* || 934<sub>25-29</sub> das, – ist,] *keine Kommata* || 934<sub>32-35</sub> mehresten, – geschieht,] *keine Kommata* || 934<sub>39-935</sub> Form, – haben,] *keine Kommata*

935<sub>7-23</sub> Natur, – mechanice,] *keine Kommata* || 935<sub>24</sub> Arten:] *kein Zeichen* || 935<sub>25</sub> mechanica,] *kein Komma* || 935<sub>28</sub> Ursprung,] *H*: Ursprung; ||

935<sub>29-30</sub> mechanisch, – auflöst,] *keine Kommata* || 935<sub>32</sub>–936<sub>5</sub> Kraft, – Cartesius,] *keine Kommata*

936<sub>7-10</sub> annahm, – hatte,] *keine Kommata* || 936<sub>12</sub>ff. Dritter Abschnitt] *Schönschrift (Rundschrift)* || 936<sub>16</sub> *Die Anfangsklammer fehlt. Sie bezieht sich auf die Schlußklammer Zeile 30* || 936<sub>20</sub> Besten] *über der Zeile hinzugesetzt; kein Komma davor* || 936<sub>21</sub> das,] *kein Komma* || ist,] *fehlt in H* || 936<sub>22</sub> ist,] *kein Komma* || ist] *fehlt in H* || 936<sub>25</sub> Willen,] *kein Komma* || 936<sub>26</sub> gehört:] *kein Zeichen* || 936<sub>27</sub> extensiven,] *kein Komma* || intensiven] *abgekürzt* || 936<sub>34</sub>–937<sub>1</sub> verwechselt, – bedeutet,] *keine Kommata*

937<sub>4</sub> könnte,] *kein Komma* || 937<sub>7</sub> bemerken:] *kein Zeichen* || 937<sub>12</sub> aus,] *H: aus;* || 937<sub>13-17</sub> möglich, – Lasterhafte,] *keine Kommata* || 937<sub>22-25</sub> erweitert, – allein,] *keine Kommata* || 937<sub>26</sub> entbehrlich.] *H: unentbehrlich* || 937<sub>29</sub> selbst,] *kein Komma* || 937<sub>33</sub> besteht] *fehlt in H* || 937<sub>34</sub> darin,] *H: besteht darin* || 937<sub>35</sub> können;] *kein Zeichen* || Nutzen,] *fehlt in H; durch Strich ersetzt*

938<sub>1-3</sub> größere, – abzuhelpfen,] *keine Kommata* || 938<sub>4</sub> der Metaphysik] *fehlt in H* || 938<sub>5-13</sub> einzige, – können,] *keine Kommata* || 938<sub>16</sub> also,] *kein Komma* || 938<sub>19</sub> Frage:] *kein Kolon* || 938<sub>19-27</sub> wahr, – dieienige,] *keine Kommata* || 938<sub>29</sub> Methode,] *fehlt in H* || 938<sub>30-31</sub> Entstehungsart, – Möglichkeit,] *keine Kommata* || 938<sub>31</sub> entspringen] *erst: entstehen* || 938<sub>31-37</sub> können, – Metaphysik,] *keine Kommata* || 938<sub>33</sub> entsteht,] *erst: geschieht*

939<sub>1</sub> sagen,] *kein Komma* || 939<sub>2</sub> sind,] *kein Komma* || derselben] *Zusatz über der Zeile* || 939<sub>3</sub> Zeit] *H: Zeit erst* || 939<sub>4</sub> können?] *kein Fragezeichen* || 939<sub>5-15</sub> unauflöslich, – heben,] *keine Kommata* || 939<sub>6</sub> gehts] *fehlt in H* || 939<sub>11</sub> also] *durchstrichen: nicht (Sigel)* || 939<sub>18</sub> unentbehrlichsten, – kann,] *keine Kommata* || 939<sub>19</sub> der] *fehlt in H* || 939<sub>21-26</sub> größte, – Dogmatic,] *keine Kommata* || 939<sub>28-32</sub> rede, – sonderbar,] *keine Kommata* || 939<sub>34</sub> gestellt] *H: angestellt (lies: aufgestellt ?)* || 939<sub>34</sub>–940<sub>1</sub> untersucht, – absondere,] *keine Kommata*

940<sub>2</sub> den] *sollte erst heißen: denselben* || 940<sub>3-8</sub> nützlich, – geschickt,] *keine Kommata* || 940<sub>8</sub> können.] *erst: lernen.* || Kurz,] *kein Komma*

### Metaphysik Arnoldt (K<sub>3</sub>)

945<sub>5</sub> scheidet] *H: schneidet* || 945<sub>14</sub> Begriffe,] *H kein Komma* || 945<sub>16-17</sub> vor Gegenstände: fol. 1 b (am r. Rand) || Gegenstände] *v.a. Gegenstand* || 945<sub>32</sub> Natur,] *kein Komma in H* || 945<sub>34</sub> Sitten,] *kein Komma*

946<sub>4</sub> heißt, – ist,] *keine Kommata* || 946<sub>15</sub> kann] *H undurchstrichen und verbessert: auch (umgestellt)* || 946<sub>18</sub> es] *in H senkrechter Strich, am Rand: 2* || 946<sub>21</sub> die] *doppelt durch Zeilentrennung* || 946<sub>23</sub> (§ 1.)] *H: v.a. S 1.)* || 946<sub>24</sub> darin] *v.a. darum ?* || 946<sub>31</sub> neben der Zeile rechts am Rande: 3<sup>a</sup> || 946<sub>34</sub> composition,] *in H kein Komma*

947<sub>4</sub> neben der Zeile l. Rand: oder Metaphysic (verstümmelt) || 947<sub>25</sub> nun,] *H kein Komma* || 947<sub>28</sub> ein,] *in H erst: ein* || 947<sub>34</sub> wollte.] *H: wollo ? wollen ?* || 947<sub>35</sub> nähere] *v.a. ?* || sich] *in H nachträglich gestrichen ?* || 947<sub>39</sub> physic,] *kein Komma*

948<sub>2-3</sub> neben der Zeile am l. Rand: 4<sup>b</sup> || 948<sub>5-6</sub> Substanz,] kein Komma || 948<sub>6</sub> Dinge,] kein Komma || 948<sub>8</sub> durch] erst: dadurch || 948<sub>14</sub> Grad] in H erst: Grund || 948<sub>19</sub> finden:] in H erst: fühlen || 948<sub>23</sub> Leben,] kein Komma || 948<sub>29</sub> sit;] H: sit, || 948<sub>35</sub> rechts daneben am Rande: 5<sup>b</sup>

949<sub>12</sub> Critic,] kein Komma || 949<sub>14</sub> Urtheile] dahinter noch einmal: sich || 949<sub>26-27</sub> erwerben,] H kein Komma || 949<sub>30</sub> anzunehmen,] kein Komma || 949<sub>37</sub> Problem:] H kein Zeichen

950<sub>3</sub> Princip,] in H kein Komma; erg.: den Satz, || 950<sub>4</sub> neben der Zeile am linken Rand: 7<sup>a</sup> || 950<sub>5</sub> Erkenntniß] v.a. Erkenntniße || 950<sub>23</sub> konnten,] H: konnte || 950<sub>27</sub> rechts neben der Zeile: 7<sup>b</sup>

951<sub>2</sub> r. Rand: 8<sup>a</sup> || 951<sub>22</sub> an,] H kein Komma || 951<sub>25</sub> uns] H erst: aus || 951<sub>26</sub> habendi,] kein Komma || 951<sub>27</sub> neben der Zeile am l. Rand: 8<sup>b</sup> || 951<sub>29</sub> derivativi -;] in H kein Zeichen || 951<sub>30</sub> wahr,] kein Komma || 951<sub>31</sub> nach] vom Abschreiber ergänzt || 951<sub>36</sub> als:] kein Kolon || 951<sub>37</sub> um] v.a. ? reine ?

952<sub>6</sub> am Rande rechts daneben: 9<sup>a</sup> || 952<sub>13</sub> a priori,] kein Komma || 952<sub>20</sub> am linken Rand neben der Zeile 9<sup>b</sup> || 952<sub>29</sub> Recht,] kein Komma || 952<sub>30</sub> originarie,] kein Komma || 952<sub>34</sub> am Rande rechts: 10<sup>a</sup>

953<sub>12</sub> daneben links am Rande: 10<sup>b</sup> || 953<sub>20</sub> er sich dadurch] H: er dadurch || 953<sub>38</sub> unmittelbarer] H v.i. unmittelbare

954<sub>4</sub> r. daneben am Rand: 11<sup>b</sup> || 954<sub>5</sub> r. Rand daneben: 4<sup>c</sup> || 954<sub>14</sub> zu erinnern,] H zusammengezogen; kein Komma || 954<sub>17</sub> a priori] a priori nachträglich überschrieben || 954<sub>20</sub> nahm, - conceptus,] keine Kommata; l. neben der Zeile: 12<sup>a</sup> || 954<sub>35</sub> am Rande rechts daneben: 12<sup>b</sup>

955<sub>8</sub> nach] erst: durch || Ansehung] erst: Untersuchung || Metaphysischen,] kein Komma || 955<sub>12</sub> am linken Rande daneben: 13<sup>a</sup> || 955<sub>14</sub> metaphysischen] in H nicht gesperrt || 955<sub>14-15</sub> (NB - Gegenständen)] in H Zusatz am l. Rande ohne Klammern || 955<sub>27</sub> entdecken;] in H kein Zeichen || 955<sub>34</sub> r. daneben: 13<sup>b</sup>

956<sub>5</sub> am Rande links daneben: 14<sup>a</sup> || 956<sub>7</sub> Einteilung der Metaphysic] die Überschrift als Marginalie l. daneben || 956<sub>17</sub> substanz,] kein Komma || 956<sub>22</sub> der] in H hinzugesetzt || 956<sub>31</sub> naturalis,] kein Komma; am Rande rechts daneben das Zeichen (1) || 956<sub>33</sub> Überschrift als Marginalie r. daneben || 956<sub>38</sub> Interesse,] kein Komma

957<sub>6</sub> am Rande l. daneben: 15<sup>a</sup> || 957<sub>22</sub> l. daneben: 15<sup>b</sup> || 957<sub>23</sub> vgl. oben S. 1092 || 957<sub>27</sub> den] H erst: die || beylegte,] erst: befragte

958<sub>4</sub> in] v.a. ? || Philosophie,] kein Komma || 958<sub>5</sub> beständen] H: bestanden || 958<sub>9</sub> Anfang,] kein Komma || 958<sub>13</sub> l. neben der Zeile: 16<sup>b</sup> || 958<sub>14</sub> war,] kein Komma || Partey,] lies: Parthey der Skeptiker (kein Komma) || 958<sub>16-17</sub> nahm zum princip an,] in H Satz korrupt: und zum princip annehmen || 958<sub>27</sub> r. daneben: 17<sup>a</sup> || 958<sub>33</sub> classificiren:] in H kein Zeichen

959<sub>5</sub> an,] kein Komma. Neben der Zeile am Rande rechts: 17<sup>b</sup> || 959<sub>6-7</sub> gelangten] H: erlangten || 959<sub>17</sub> annahm,] H kein Komma || 959<sub>18</sub> am l. Rande daneben: 18<sup>a</sup> || 959<sub>25</sub> statuirte] H: stationirte

960<sub>1-2</sub> Die Überschrift als Marginalie; rechts daneben: 7. || 960<sub>6</sub> am Rande r. daneben das Zeichen: (fi || 960<sub>11</sub> neben der Zeile dasselbe Zeichen:



(*afi*) || 960<sub>13</sub> *l. neben der Zeile:* (Philosophie) || der] *H:* die || 960<sub>14</sub> Philosophie,] *kein Komma* || 960<sub>21</sub> *auctoris*] *H:* aut. || 960<sub>24</sub> *l. daneben:* 19<sup>b</sup>

961<sub>1-2</sub> (d. i. – widerspricht)] *Zusatz r. Rand daneben; keine Klammern* || 961<sub>6</sub> *als Randbemerkung r. neben dieser Zeile:* ad 1 et 2 ist das object das Nichts Gedanke oder Sacho || 961<sub>8</sub> *originair*] *H:* *ordinair* || 961<sub>11</sub> *correspondirt;*] *in H kein Zeichen* || 961<sub>15</sub> *am r. Rande:* 20<sup>a</sup> || 961<sub>17</sub> *vorfinden,*] *kein Komma* || 961<sub>22</sub> *daneben am l. Rande:* ad 3 et 4 ist das Object des Nichts – Begriff. || 961<sub>23</sub> *Begriff, d. i.] H: Begriff d. i.* || 961<sub>26</sub> *hüten,]* *H kein Komma* || 961<sub>27</sub> *werden,]* *kein Komma* || 961<sub>30</sub> *l. neben der Zeile:* 20<sup>b</sup> || 961<sub>30-31</sub> *und dem,]* *H: und zwischen dem (dem erst: demjenigen)* || 961<sub>37</sub> *aus,]* *kein Komma*

962<sub>7</sub> *r. daneben:* 21<sup>a</sup> || 962<sub>10</sub> *ist]* *fehlt in H* || 962<sub>18</sub> *innren]* *erst: innen* || 962<sub>19</sub> *seyñ,]* *kein Komma* || 962<sub>20-21</sub> *erfährt]* *H: widerfährt* || 962<sub>21-22</sub> *dagegen – correspondirt.]* *in H eingeklammert* || 962<sub>23</sub> *am Rande l. daneben:* 21<sup>b</sup> || *annehmen:]* *kein Zeichen* || 962<sub>25</sub> *verneinen:]* *kein Zeichen*

963<sub>2</sub> *r. neben der Zeile:* 22<sup>a</sup> || 963<sub>13</sub> *ipsi]* *in H darüber: sibimet ipsi* || 963<sub>14</sub> *Art:] H: Art.* || 963<sub>18</sub> *einem]* *fehlt in H* || 963<sub>19</sub> *d. i. – Zeit,]* *am l. Rande ohne Komma* || 963<sub>20</sub> *l. neben der Zeile:* 22<sup>b</sup> || 963<sub>22</sub> *demselben]* *v. a. derselben* || 963<sub>26</sub> *könnte,]* *kein Komma* || 963<sub>28</sub> *kann:]* *H kein Zeichen* || 963<sub>36</sub> *l. neben der Zeile:* 23<sup>a</sup>

964<sub>6</sub> *contradictionis:] H kein Zeichen* || usw.,] *H kein Komma* || *sub-jecto]* *v. a. subjectum* || 964<sub>9</sub> *ungelehrt,]* *kein Komma* || 964<sub>12-14</sub> *Daher – hat.]* *wohl Randzusatz* || 964<sub>18</sub> *identicum.]* *kein Punkt* || 964<sub>19</sub> *neben der Zeile l. das Zeichen:* (*afi*) || 964<sub>20</sub> *davon]* *überschrieben, unleserlich* || 964<sub>25</sub> *neben der Zeile dasselbe Zeichen wie oben* || 964<sub>27</sub> *neben der Zeile:* 30<sup>b</sup> || 964<sub>35</sub> *gebraucht]* *H: gebraucht,* || 964<sub>36</sub> *weil]* *H: weil,* || 964<sub>39</sub> *indirecte,]* *H kein Komma*

965<sub>6</sub> *rechts daneben:* 24<sup>a</sup> || 965<sub>11</sub> *rechts am Rande das Zeichen ( )* || 965<sub>24</sub> *neben der Zeile links am Rande:* 24<sup>b</sup> || 965<sub>36</sub> *Hierunter]* ? *Text:* Hier || 965<sub>37</sub> *werden, die]* *H: werden. Dio*

966<sub>1</sub> *werden.]* *H: wird.* || 966<sub>12</sub> *widerspricht,]* *kein Komma* || 966<sub>14</sub> *am Rande r. daneben:* 25<sup>a</sup> || 966<sub>30-31</sub> *könne,]* *kein Komma (beidemal)* || 966<sub>30</sub> *l. neben der Zeile:* 25<sup>b</sup>

967<sub>8</sub> *object]* *in H erst unterstrichen* || 967<sub>11</sub> *rechts am Rande:* 26<sup>a</sup> || 967<sub>26</sub> *wäre,]* *kein Komma* || 967<sub>28</sub> *rechts am Rande:* 26<sup>b</sup>

968<sub>3</sub> *hinzuzuthun,]* *kein Komma* || 968<sub>5</sub> *am l. Rande neben der Zeile:* 27<sup>a</sup> || 968<sub>11</sub> *gibt]* *H: geben* || 12,] *H: 12:* || 968<sub>26</sub> *von hier an andere Handschrift* || *boyden]* *erst: den r. am Rande:* 27<sup>b</sup> || 968<sub>30</sub> *Erfahrung,]* *H kein Komma* || 968<sub>32</sub> *nöthig,]* *kein Zeichen* || 968<sub>37</sub> *hinzuthun,]* *kein Komma, am l. Rand:* 28<sup>a</sup>

969<sub>2-3</sub> *nemlich – wird]* *Zusatz am l. Rand* || 969<sub>14</sub> *gleich,]* *kein Komma* || 969<sub>19</sub> *Materie,]* *kein Komma am Rande r.:* 28<sup>b</sup> || 969<sub>39</sub> *am l. Rand daneben:* 29<sup>a</sup>

970<sub>16</sub> *r. Rand daneben:* 29<sup>b</sup> || 970<sub>24</sub> *Object,]* *kein Komma* || 970<sub>26-29</sub> *Dann – involvirt]* *Zusatz l. am Rande* || 970<sub>29</sub> *Gemüths,]* *kein Komma* || 970<sub>34</sub> *l. am Rande:* 30<sup>a</sup>

971<sub>2-4</sub> *d. i. – wordon,]* *Randzusatz r. daneben* || 971<sub>12</sub> *Merkmal,]* *kein Komma* || 971<sub>14</sub> *r. am Rande:* 30<sup>b</sup> || 971<sub>16</sub> *ist,]* *H: ist;* || 971<sub>27</sub> *verstehen:]*



*H*: verstehen. || 971<sub>30</sub> receptivitaet] *von Ar. eingesetzt, l. daneben*: 31<sup>a</sup> || 971<sub>35-38</sub> NB – nimmt.] *Zusatz am r. Rand*

972<sub>10</sub> *daneben rechts*: 31<sup>b</sup> || 972<sub>15</sub> receptivitaet,] *H setzt fort: um sich da-*  
*durch* || 972<sub>16</sub> vorzustellen, – spontaneitaet,] *in H keine Kommata* ||  
972<sub>23</sub> wird,] *kein Komma* || 972<sub>25</sub> *l. am Rande*: 32<sup>a</sup>

973<sub>1</sub> *r. daneben*: 32<sup>b</sup> || 973<sub>16</sub> *l. daneben*: 33<sup>a</sup> || 973<sub>24</sub> bezogen] *H*: ge-  
zogen || 973<sub>33</sub> *r. am Rande*: 33<sup>b</sup>

974<sub>29</sub> *r. daneben am Rande*: 34<sup>b</sup> || 974<sub>33</sub> wie] *erst: die*

975<sub>9-24</sub> d. i. – objectives.] *Randzusatz* || 975<sub>25</sub> Beydes] *H*: nemlich 1.  
Beydes || 975<sub>26</sub> welches gleich ist,] *H*: welches = || 975<sub>35</sub> Es – Zeit.] s. Z.  
*im Text; kein Punkt* || 975<sub>39</sub> *r. daneben am Rande*: 35<sup>b</sup>

976<sub>3</sub> es] *H*: sie || 976<sub>9</sub> denken,] *kein Komma* || 976<sub>17</sub> *l. neben der Zeile*:  
36<sup>a</sup> || 976<sub>18-20</sub> um – müßte,] *Randzusatz durch Zeichen verbunden* || 976<sub>30</sub>  
*Länge, kein Komma* || 976<sub>35</sub> *r. neben der Zeile*: 36<sup>b</sup>

977<sub>4</sub> auch] *im Text*: nicht, *am Rande*: auch ? || 977<sub>14</sub> *l. daneben*: 37<sup>a</sup> ||  
977<sub>23</sub> (und – können)] *r. daneben, Randzusatz; kein Komma* || 977<sub>25</sub> Zei-  
ten,] *kein Komma* || 977<sub>27</sub> denken,] *kein Komma* || 977<sub>30</sub> *r. am Rande*:  
37<sup>b</sup> || 977<sub>31</sub> sich,] *kein Komma*

978<sub>1</sub> *daneben am Rande*: NB. diesem §pho geht der folgende in der Ver-  
bindung der Materie vor, und dies hängt mit dem folgenden ad § 19 zu-  
sammen. || 978<sub>7</sub> *l. am Rande*: 38<sup>a</sup> || 978<sub>16</sub> sind,] *kein Komma* || 978<sub>18</sub> wer-  
den,] *kein Komma* || 978<sub>19</sub> synthesis,] *kein Komma* || 978<sub>21</sub> hat,] *kein*  
*Komma* || 978<sub>24</sub> *r. am Rande*: 39<sup>a</sup> *Die folgende Seite ist leer und auch nicht*  
*mitsigniert; wir lassen sie daher unberücksichtigt. Das gilt auch von der*  
*nachfolgenden, einer Dublette von 38<sup>b</sup>/39<sup>a</sup>*

979<sub>7</sub> selbst,] *kein Komma* || 979<sub>17</sub> übrigens] *erst: aber* || 979<sub>19</sub> gesagt,]  
*H*: gedacht, || 979<sub>25</sub> habe,] *kein Komma* || 979<sub>27</sub> *neben 18 l. Rand*: Geht  
der vorigen Nummer 19 vorher || 979<sub>35</sub> *r. am Rand*: 40<sup>a</sup>

980<sub>11</sub> würde,] *kein Komma* || derselben,] *kein Komma* || 980<sub>27</sub> *l. am*  
*Rand*: 41<sup>a</sup>

981<sub>4</sub> *r. am Rand*: 42<sup>a</sup> || 981<sub>6</sub> Begriffe] *H*: Begriff || 981<sub>14</sub> wäre,] *H*:  
wäre. || 981<sub>18</sub> *l. am Rande*: 42<sup>a</sup> || 981<sub>22</sub> als Marginalie *r. daneben*: intuitu  
der Zeit und Raum || 981<sub>25</sub> *r. daneben*: intuitu der Objecte. || 981<sub>31</sub> die]  
*H angesetzt und durchstrichen*: Vorst || 981<sub>34</sub> *r. am Rande*: 42<sup>b</sup>

982<sub>1</sub> denke,] *kein Komma* || 982<sub>12</sub> *r. am Rande*: 43<sup>a</sup> || 982<sub>14</sub> *neben der*  
*Zeile rechts am Rande*: in oppositione in simili – in spatio || 982<sub>28</sub> *neben*  
*der Zeile l. am Rande*: 43<sup>b</sup> || 982<sub>32</sub> die Objecte] *erst: den Objecten*

983<sub>4</sub> *Das Folgende Randbemerken, als Anmerkungen gekennzeichnet* ||  
983<sub>12-13</sub> sensibilia] *in H nicht unterstrichen* || 983<sub>22</sub> Vorstellungen,] v. a.  
Vorstellung

984<sub>5</sub> *l. am Rande*: 44<sup>b</sup> || 984<sub>19</sub> es] *H*: Es || 984<sub>22</sub> verbunden,] *kein*  
*Komma; rechts neben der Zeile*: 45<sup>a</sup> || 984<sub>24</sub> nicht] *dahinter in H Frage-*  
*zeichen* || 984<sub>31</sub> her] *H*: heraus || 984<sub>39</sub> *l. daneben am Rande*: 45<sup>b</sup>

985<sub>9</sub> *Tafel der] in H dahinter zweieinhalb durchnullte Zeilen* || 985<sub>17</sub> *r.*  
*neben der Zeile*: 46<sup>a</sup>

986<sub>4</sub> *l. daneben am Rande*: 46<sup>b</sup> || 986<sub>22</sub> Einschränkung.] *dahinter noch*  
*einmal*: enthält. || 986<sub>29-33</sub> *Randbemerkung zu 9c* || 986<sub>34</sub> *r. am Rande*: 47<sup>a</sup>

987<sub>8</sub> 3en] *erst: drei* || 987<sub>10-23</sub> *Randbemerkung oberhalb der vorigen* || 987<sub>25-26</sub> *wovon und begreift in H eingefügt* || 987<sub>26</sub> 2 Classen] *H: 2 Cl.* || 987<sub>33</sub> *gefunden,] kein Komma*

988<sub>3</sub> *r. daneben am Rande: 47<sup>b</sup>* || 988<sub>7</sub> *jedoch,] kein Komma* || 988<sub>8-9</sub> *Erkenntniße,] kein Komma* || 988<sub>14</sub> *praedicabilia,] kein Komma* || 988<sub>17</sub> *l. davon: 48<sup>a</sup>* || 988<sub>22-23</sub> *und diese – verschieden,] am l. Rand hinzugesetzt, durch Zeichen verbunden* || 988<sub>25</sub> *oder] von Ar hinzugesetzt* || 988<sub>35</sub> *neben der Zeile rechts: 48<sup>b</sup>*

989<sub>12</sub> *vielem] l. daneben (von Ar?) als Marginalie: viel-mannigfaltiges multitudo* || 989<sub>14</sub> *l. neben der Zeile: 49<sup>a</sup>* || 989<sub>28</sub> *Objects,] kein Komma* || 989<sub>20</sub> *ncben der Zeile Zusatz: demjenigen etwas, was nicht viel ist.* || 989<sub>31</sub> *neben der Zeile rechts am Rande: 49<sup>b</sup>* || 989<sub>32</sub> *in] in H hinzugesetzt* || 989<sub>36</sub> *nimmt,] H: nehmen* || 989<sub>37-38</sub> *transcendentaliter] in H verbessert, und am Rande r. daneben noch einmal von A.s Hand: (transcendentaliter!)*

990<sub>1</sub> *l. neben der Zeile: 50<sup>a</sup>* || 990<sub>17</sub> *exclusive dem ens] von Ar hinzugefügt* || 990<sub>25</sub> *um] H: um,* || 990<sub>28</sub> *r. daneben: 50<sup>b</sup>* || *zum] v.a. zur ?* || 990<sub>39</sub> *ein] erst: die*

991<sub>1</sub> *aggregat] von Ar eingesetzt* || *heterogener] v.a. heterogene* || *wird:] v.a. werden (Ar)* || 991<sub>5</sub> *l. daneben: 51<sup>a</sup>* || 991<sub>5</sub> *Soll] dahinter durchnullt: soll* || 991<sub>7</sub> *est] von Ar hinzugesetzt* || 991<sub>13</sub> *inde differt] von Ar ergänzt* || 991<sub>18</sub> *Quantum] von Ar ergänzt* || 991<sub>19-22</sub> *NB – seyn.] Randzusatz* || 991<sub>28</sub> *r. neben der Zeile: 51<sup>b</sup>* || 991<sub>35</sub> *unter] g. Z.*

992<sub>1-3</sub> *Die – soll.] Zusatz am Rande links oben* || 992<sub>3</sub> *oder] H: od.* || 992<sub>10</sub> *l. am Rande neben der Zeile: 52<sup>a</sup>* || 992<sub>11</sub> *homogenen.] v.a. homogeni (Ar)* || 992<sub>13</sub> *wohl] von Ar eingesetzt* || 992<sub>18</sub> *es,] in H dahinter: sich (Ct)* || 992<sub>20</sub> *Autoris] von Ar eingesetzt* || *est] von Ar eingesetzt* || 992<sub>24</sub> *herausbringen.] H kcin Punkt* || 992<sub>26</sub> *gegeben,] kein Komma* || *r. daneben am Rande: 52<sup>b</sup>* || *Größe,] kein Komma* || 992<sub>38</sub> *derjenigen] abgekürzt; erst: der (Ar)*

993<sub>3</sub> *neben der Zeile links am Rande: 53<sup>a</sup>* || 993<sub>6-8</sub> *Extensive – opponirt.] Randzusatz l. daneben* || 993<sub>10-11</sub> *aliquoties – ejusdem] von Ar hinzugefügt* || 993<sub>12</sub> *cognoscimus,] von Ar eingefügt* || 993<sub>16</sub> *Menge,] kein Komma* || 993<sub>22</sub> *Numerus] H: denn numerus* || 993<sub>22-25</sub> *Numerus – kann.] Zusatz am rechten Rande* || 993<sub>27</sub> *neben der Zeile rechts: 53<sup>b</sup>* || 993<sub>32-34</sub> *Die – habe] r. Randzusatz* || 993<sub>32</sub> *Die] H: d. i. Die* || 993<sub>33</sub> *Gewißheit] wohl Ar*

994<sub>12</sub> *aßignabile,] erg. Ar; kein Komma* || 994<sub>14</sub> *l. daneben: 54<sup>a</sup>* || 994<sub>19</sub> *parvum] Ar* || 994<sub>33</sub> *r. daneben: 54<sup>b</sup>* || 994<sub>34</sub> *den Verstand] erst: die Vorstellung (verb. Ar)* || 994<sub>35</sub> *Schranken,] kein Komma* || 994<sub>36</sub> *limes,] von Ar eingesetzt; kein Komma* || 994<sub>37</sub> *Verstandes,] kein Komma*

995<sub>10</sub> *l. daneben: 55<sup>a</sup>* || 995<sub>14</sub> *est vel – vel] von Ar ergänzt* || 995<sub>17</sub> *kann] wohl von Ar eingefügt* || 995<sub>18</sub> *partes – indeterminatae,] von Ar verbessert; kein Komma* || 995<sub>29</sub> *r. daneben: 55<sup>b</sup>* || 995<sub>32-33</sub> *da – kann,] wohl von Ar eingefügt* || 995<sub>33</sub> *treffen] H: zutreffen (Ct) ?* || 995<sub>35-36</sub> *gesagt] H: gedacht*

996<sub>1</sub> *unmöglich,] kein Komma* || 996<sub>6</sub> *daneben am l. Rande: 56<sup>a</sup>* || *mit] erst: von (Ar)* || 996<sub>7</sub> *correlata,] von Ar ergänzt* || 996<sub>18</sub> *Schotten, Unzen] von Ar eingesetzt* || *würde;] kein Zeichen* || 996<sub>22</sub> *r. am Rande: 56<sup>b</sup>* || 996<sub>27</sub>

computabile] *eingefügt von Ar* || 996<sub>28</sub> läßt;] *H*: kein Zeichen || 996<sub>29</sub> incommensurabile,] *von Ar ergänzt; kein Komma* || 996<sub>38</sub> *l. daneben*: 57<sup>a</sup>

997<sub>10</sub> minimum.] *steht am Rande, da im Text versehentlich maximum* || 997<sub>11</sub> Vorstellbare, haben] *H*: Vorstellbare hat || 997<sub>16</sub> der] *in H hinzugefügt (Ar)* || 997<sub>17</sub> {magnum} – {parvum}] *unterhalb der Zeile (Ar?)* || 997<sub>18</sub> *r. daneben*: 57<sup>b</sup> || 997<sub>27</sub> denkbar:] *H*: denkbar. || wäre] *v.a. ? (Ar)* || 997<sub>31</sub> parvitas] *von Ar ergänzt* || 997<sub>33</sub> *l. daneben*: 58<sup>a</sup> || 997<sub>39</sub>–998<sub>1</sub> Begriffen] *H*: Begriff

998<sub>1</sub> Form,] *kein Komma* || 998<sub>2</sub> nicht] nicht ? auch ? || 998<sub>10</sub> sich;] *kein Zeichen; am r. Rande*: 58<sup>b</sup> || 998<sub>12</sub> Dinges,] *kein Komma* || 998<sub>15</sub> Seyn] *davor die Bruchteile des nicht ausgefüllten Satzes: d.i. die Vorstellung eines Dings* || 998<sub>24–25</sub> Es ist – Verbunden.] *am l. Rand daneben setzt Ar drei Fragezeichen* || 998<sub>26</sub> *l. daneben*: 59<sup>a</sup> || 998<sub>31</sub> ein] *von Ar in Ein verbessert* || 998<sub>33</sub> der Vorstellung] *den Vorstellungen ? dahinter Lücke* || 998<sub>36</sub> erforderlich,] *kein Komma*

999<sub>2–3</sub> realitaet,] *kein Komma* || 999<sub>3</sub> *r. daneben*: 59<sup>b</sup> || 999<sub>18</sub> *l. daneben*: 60<sup>a</sup> || Zero] *von Ar eingesetzt* || 999<sub>20</sub> = 0 =] *von Ar eingesetzt* || 999<sub>21</sub> verstanden,] *kein Komma* || 999<sub>22</sub> werden,] *kein Komma* || 999<sub>33</sub> Vielheit,] *kein Komma; r. am Rande*: 60<sup>b</sup> || 999<sub>35–36</sub> (quantitas – intensiva)] *Zusatz am r. Rande ohne Klammern; z.T. Handschrift Ar* || 999<sub>37</sub> weniger] *erst: mehr, wohl von Ar verbessert, aber nicht durchstrichen*

1000<sub>5</sub> Größe,] *kein Komma* || 1000<sub>11</sub> *l. daneben am Rande*: 61<sup>a</sup> || 1000<sub>13</sub> als] *fehlt in H* || 1000<sub>16</sub> Zero] *Ar* || 1000<sub>21</sub> Realitaet] *in H nicht gesperrt* || 1000<sub>24</sub> Vorstellungen,] *kein Komma* || 1000<sub>32</sub> adjective,] *kein Komma; Nämlich Ar* || 1000<sub>36</sub> spectatae – in] *von Ar eingesetzt* || 1000<sub>39</sub> jene] *Ar l. daneben*: 62<sup>a</sup>

1001<sub>7</sub> ens mere] *von Ar hinzugesetzt* || 1001<sub>8</sub> hätte] *von Ar am Rande verbessert aus hatte* || 1001<sub>11–12</sub> denn – denken.] *Randzusatz; keine Klammern* || 1001<sub>11</sub> mere] *Ar* || 1001<sub>16</sub> in – transcendentali] *H*: in – transcendentali; *von Ar verbessert und verschrieben* || 1001<sub>17</sub> Nichtseyns,] *kein Komma* || 1001<sub>18</sub> Dinge,] *kein Komma* || 1001<sub>21–24</sub> mehrfach von Ar ausge bessert || 1001<sub>26–27</sub> contradictorie – nemlich] *mehrfach von Ar ergänzt; nemlich abgekürzt; r. am Rande*: 66<sup>b</sup> || 1001<sub>32</sub> metaphysici.] *ergänzt von Ar* || 1001<sub>34</sub> est] *ergänzt Ar*

1002<sub>2–3</sub> uno ponitur] *ergänzt Ar* || 1002<sub>4</sub> Wirkung,] *kein Komma* || 1002<sub>6</sub> *am l. Rand*: 67<sup>a</sup> || 1002<sub>8</sub> Einheit,] *kein Komma* || 1002<sub>11</sub> Correlatis] *verbessert Ar* || 1002<sub>17</sub> werden] *eingefügt Ar* || 1002<sub>18</sub> betrachtet,] *kein Komma* || 1002<sub>19</sub> existenz,] *kein Komma* || 1002<sub>21</sub> 3fachen] *von Ar verbessert und ergänzt* || 1002<sub>22</sub> nemlich:] *durch Zeichen auf die Fortsetzung am r. Rand verwiesen (lies: influxum); kein Doppelpunkt. Der Randzusatz wohl von Ar selbst geschrieben* || 1002<sub>31</sub> oben,] *mit Fragezeichen am Rande daneben; kein Komma*

1003<sub>2–6</sub> zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen durch Ar || 1003<sub>10</sub> Bestimmung,] *kein Komma* || 1003<sub>20</sub> Gemeinschaft,] *kein Komma* || 1003<sub>31</sub> etiam] *von Ar eingesetzt*



1004<sub>6</sub> inhaerenz,] *kein Komma* || 1004<sub>8</sub> Scholion von *Ar* ergänzt, so auch weitere Fremdworte des Absatzes || 1004<sub>12</sub> l. daneben: 69<sup>a</sup> || 1004<sub>18</sub> da war,] *Sperrung nicht eindeutig; am Rande rechts: ?* || 1004<sub>21</sub> Plazzes,] *kein Komma* || 1004<sub>25</sub> res existens] von *Ar* eingefügt || 1004<sub>30</sub> daneben: 69<sup>b</sup> || 1004<sub>31</sub> erkennen.] *H* (wohl *Ar*): orkennen: || 1004<sub>34</sub> absque] von *Ar* eingesetzt

1005<sub>1</sub> wie] von *Ar* eingefügt; am Rande Fragezeichen || 1005<sub>5</sub> inhaerens] von *Ar* verbessert || 1005<sub>11</sub> l. daneben: 70<sup>a</sup>

1009<sub>10</sub> mere] von *Ar* eingesetzt || 1009<sub>14</sub> r. daneben am Rande: 161<sup>b</sup> || 1009<sub>22</sub> (eigentlich)] von *Ar* nachträglich eingeklammert || 1009<sub>25</sub> und nicht Gefallens,] *Randzusatz, durch Zeichen verbunden (Ar)* || 1009<sub>29</sub> l. daneben: 162<sup>a</sup>

1010<sub>1</sub> mieh] *H*: mir || 1010<sub>10</sub> Vergnügen;] *kein Zeichen* || 1010<sub>15-16</sub> αἰσθῶ – sensuum] von *Ar* eingesetzt || 1010<sub>21</sub> l. daneben: 169<sup>a</sup> || 1010<sub>24</sub> Urtheilskraft –] *H*: Urtheilskraft. – || 1010<sub>28</sub> sollte.] *H* *kein Zeichen* || 1010<sub>37</sub> r. daneben: 163<sup>b</sup>

1011<sub>11</sub> Antinomie,] *verbessert (Ar)*; *Strich am Rande* || 1011<sub>12</sub> l. am Rande: 164<sup>a</sup> || 1011<sub>15-16</sub> muß – können,] *Text: muß können – erkannt werden.* || 1011<sub>26</sub> schön] *Text: schon; ö am Rande ergänzt* || 1011<sub>27</sub> l. daneben: 164<sup>b</sup> || 1011<sub>37</sub> alles,] *kein Komma* || soll,] *kein Komma*

1012<sub>3</sub> r. daneben: 165<sup>a</sup> || 1012<sub>4</sub> dürfen;] *kein Zeichen* || 1012<sub>8</sub> werde,] v.a. ? || 1012<sub>10</sub> extravagare,] *kein Komma* || 1012<sub>18</sub> r. daneben: 165<sup>b</sup> || 1012<sub>19</sub> Gute,] *H*: Gute. || 1012<sub>25</sub> wird,] *kein Komma* || 1012<sub>27</sub> concludirt,] *kein Komma*

1013<sub>26</sub> praetiea,] *kein Komma* || optare,] *ergänzt Ar; keine Kommata* || 1013<sub>31-32</sub> hervorbringen] *H* bringen, *ergänzt Ar* || 1013<sub>39</sub> mihi – annos] von *Ar* eingesetzt

1014<sub>9</sub> versuehe;] *H*: versuehe, || zufrieden,] *kein Komma* || 1014<sub>12</sub> l. daneben: 169<sup>b</sup> || 1014<sub>23</sub> Willkühr,] *kein Komma* || 1014<sub>27</sub> ist,] *kein Komma* || 1014<sub>30</sub> r. daneben: 168<sup>a</sup> || obiectum,] *kein Komma* || 1014<sub>34</sub> Gründe,] *kein Komma*

1015<sub>7</sub> affectum,] *kein Komma* || 1015<sub>9</sub> l. daneben: 169<sup>b</sup> || 1015<sub>14</sub> sensitivum,] *kein Komma* || 1015<sub>17</sub> purum,] *kein Komma* || 1015<sub>25</sub> rechts neben der Zeile: 169<sup>a</sup> || zerlumpten] ? || 1015<sub>35</sub> usw;] *kein Zeichen*

1016<sub>2</sub> l. daneben: 169<sup>b</sup> || 1016<sub>4</sub> dor] am Rande ergänzt (*Ar*) || 1016<sub>10</sub> inforiores,] *kein Komma* || 1016<sub>18</sub> daneben am r. Rande: 170<sup>a</sup> || 1016<sub>27</sub> zufällig,] *kein Komma* || 1016<sub>37</sub> verbunden,] *kein Komma* || 1016<sub>38</sub> l. daneben: 170<sup>b</sup>

1017<sub>5</sub> Gesetz,] *kein Komma* || 1017<sub>7</sub> Handlungen auf] *H*: handeln, wenn dio Ursaehe des Handelns auf] beruhen.] *H*: beruht. || 1017<sub>17</sub> l. daneben: 171<sup>a</sup> || 1017<sub>19</sub> Imperativo] *H*: imp: || 1017<sub>32-38</sub> Anmerkung – angreifen.] *Randzusatz Opg. 146-147* || 1017<sub>34</sub> mehrerer, disjunctive gebiothenden,] *keine Kommata*



1018<sub>1</sub> Moralisch practische Regeln] *H*: Diese || 1018<sub>5</sub> *r. daneben*: 171<sup>b</sup> || 1018<sub>10</sub> eludirt] *verbessert von Ar* || 1018<sub>16</sub> dasjenige] *v.a. das (Ar)* || 1018<sub>19</sub> oder,] *kein Komma* || 1018<sub>21</sub> *l. daneben*: 172<sup>a</sup> || 1018<sub>23</sub> *l. neben dem Folgenden als Marginalie*: Theoretische deduction der Freiheit. || 1018<sub>28</sub> werden,] *Punkt statt Komma* || 1018<sub>32</sub> Ursachen] *H*: Ursache || 1018<sub>35</sub> Gewalt,] *kein Komma* || 1018<sub>38</sub> erscheinen,] *kein Komma* || *r. daneben*: 172<sup>b</sup>

1019<sub>4</sub> würde,] *v.a. wurde* || 1019<sub>6</sub> Dies] *von hier an etwas veränderte Handschrift* || 1019<sub>7</sub> Erfüllung,] *kein Komma* || 1019<sub>14</sub> ohne] *v.a. ? (Ar)* || 1019<sub>15</sub> *l. daneben*: 173<sup>a</sup> || 1019<sub>31</sub> *r. daneben*: 173<sup>b</sup> || jede] *dahinter (unleserlich) verbessert Ar*: neue ?? || 1019<sub>37</sub> pure] *von Ar eingefügt* || 1019<sub>39</sub> Natur,] *kein Komma*

1020<sub>2</sub> er,] *kein Komma* || 1020<sub>8</sub> *l. daneben*: 174<sup>a</sup> || 1020<sub>10</sub> auch – nominaldefinition):] *von Ar eingesetzt* || 1020<sub>22</sub> *r. daneben*: 174<sup>b</sup> || 1020<sub>29</sub> Handlungen,] *kein Komma* || 1020<sub>37</sub> *l. daneben*: 175<sup>a</sup>

1021<sub>7</sub> Es] *H*: es || 1021<sub>8</sub> aufsuchen] *erst: nachsuchen (Ar)* || 1021<sub>15</sub> Bestimmung,] *kein Komma* || 1021<sub>17</sub> *r. daneben*: 175<sup>b</sup> || 1021<sub>22</sub> sein,] *v.a. seyn (Ar)* || 1021<sub>23</sub> Zeit,] *kein Komma* || 1021<sub>26</sub> vera crux] *von Ar eingesetzt* || 1021<sub>31</sub> *l. daneben*: 176<sup>a</sup>

1022<sub>6</sub> *r. daneben*: 176<sup>b</sup> || 1022<sub>18</sub> (z. E. Rehberg)] *Randzusatz ohne Klammern* || 1022<sub>20</sub> *l. daneben*: 177<sup>a</sup> || 1022<sub>27</sub> zeigten,] *v.a. zeigen (Ar)* || 1022<sub>30</sub> findt,] *kein Komma* || 1022<sub>35</sub> habe ?] *in H Punkt; r. daneben*: 177<sup>b</sup> || 2 Dingen,] *fehlt im Text; r. am Rande mit Fragezeichen* || 1022<sub>36</sub> an] *eingesetzt Ar* || 1022<sub>38</sub> kann] *von Ar in eckigen Klammern eingefügt* || 1022<sub>39</sub> Dinge] *am Rande mit Fragezeichen*

1023<sub>9</sub> werden,] *kein Komma* || 1023<sub>10</sub> *l. daneben*: 178<sup>a</sup> || 1023<sub>26</sub> *r. daneben*: 178<sup>b</sup> || 1023<sub>32</sub> Vermögen ? Kurz,] *H*: Vermögen, Kurz;

1024<sub>3</sub> *r. daneben*: 179<sup>a</sup> || 1024<sub>4</sub> zeigt] *H erst: hat (Ar)* || 1024<sub>15</sub> distinguirt] *ergänzt von Ar* || 1024<sub>16</sub> (sinnliches Gefühl),] *als Randzusatz: oder sinnliches Gefühl; ohne Klammern* || 1024<sub>20</sub> *r. daneben*: 179<sup>b</sup> || 1024<sub>27</sub> bestimmt,] *Punkt statt Komma* || 1024<sub>28</sub> Gefühl,] *kein Komma* || 1024<sub>32</sub> Willkühr,] *kein Komma* || 1024<sub>35</sub> *l. daneben*: 180<sup>a</sup>

1025<sub>20</sub> fideliter] *erste Silbe verbessert (Ar)* || 1025<sub>26</sub> sey,] *kein Komma* || unmöglich,] *kein Komma; r. daneben*: 202<sup>b</sup> || 1025<sub>32</sub> ein] *H*: einem

1026<sub>2</sub> *l. daneben*: 204<sup>a</sup> || 1026<sub>6-7</sub> die – widerlegt,] *Randzusatz oben rechts; Punkt statt Komma* || 1026<sub>9</sub> seyn,] *kein Komma* || 1026<sub>17</sub> rechts daneben: 204<sup>b</sup> || 1026<sub>21</sub> werde,] *kein Komma* || 1026<sub>31</sub> *l. daneben*: 205<sup>a</sup> || 1026<sub>37</sub> wird,] *kein Komma* || 1026<sub>34</sub> Die Thiere] *sollte in: einige Thiere verbessert werden?* || 1026<sub>37</sub> können,] *kein Komma*

1027<sub>1</sub> letzterer,] *kein Komma* || 1027<sub>9</sub> *r. daneben*: 205<sup>b</sup> || 1027<sub>15</sub> com-muni,] *kein Komma* || 1027<sub>17</sub> glandulam – Zirbeldrüse,] *von Ar eingesetzt bzw. verbessert; kein Komma* || 1027<sub>19</sub> Zirbeldrüse,] *kein Komma* || 1027<sub>24</sub> *l. daneben*: 206<sup>a</sup>

1028<sub>2</sub> r. daneben: 206<sup>b</sup> || 1028<sub>17</sub> l. daneben: 207<sup>a</sup> || 1028<sub>24</sub> wahrzunehmen,] kein Komma || 1028<sub>32</sub> r. daneben: 207<sup>b</sup> || 1028<sub>35</sub> Unlust,] kein Komma || 1028<sub>35-36</sub> Einbildungskraft,] kein Komma || 1028<sub>36</sub> machen?] kein Fragezeichen || 1028<sub>38</sub> ab. Er] H: ab er || 1028<sub>39</sub> Figur,] kein Komma

1029<sub>7</sub> substratum] verbessert Ar || 1029<sub>8</sub> beyden,] kein Komma || 1029<sub>11</sub> l. daneben: 208<sup>a</sup> vorzustellen,] kein Komma || 1029<sub>11</sub> denken,] kein Komma || 1029<sub>18</sub> harmonia – influxus] von Ar verbessert || 1029<sub>20</sub> heißt,] kein Komma || 1029<sub>21</sub> einfließt,] kein Komma || 1029<sub>24</sub> Verbindung,] kein Komma || 1029<sub>25</sub> Seele,] kein Komma || 1029<sub>37</sub> könnte,] kein Komma

1030<sub>2</sub> Finger. Wie] H: Finger. wie || 1030<sub>3</sub> l. daneben: 109<sup>a</sup> || 1030<sub>4</sub> bestimmen,] kein Komma || 1030<sub>6</sub> Körper;] H kein Zeichen || 1030<sub>17-19</sub> das – wird,] als Randzusatz r. daneben; kein Komma || 1030<sub>19</sub> aber,] kein Komma || 1030<sub>20</sub> konnte,] kein Komma || 1030<sub>24</sub> r. daneben: 109<sup>b</sup> || 1030<sub>31-38</sub> Randzusatz, erst 177 r. untere Ecke, dann 178 l. obere Ecke, bzw. nicht im Text || 1030<sub>31</sub> Keim] von Ar eingefügt || 1030<sub>34</sub> welches] H: welche

1031<sub>3</sub> müßten,] kein Komma || 1031<sub>7</sub> l. daneben: 210<sup>a</sup> || 1031<sub>10</sub> Leeuvenhock] von Ar eingesetzt || 1031<sub>15</sub> animalcula spermatica] von Ar eingesetzt || 1031<sub>23</sub> verlohren] l. Silbe verbessert (Ar) || r. daneben: 218<sup>b</sup> || 1031<sub>26</sub> jetzt ziemlich] H: ziemlich jetzt || 1031<sub>28</sub> sind,] kein Komma || 1031<sub>29</sub> wahrscheinlicher,] kein Komma || 1031<sub>37</sub> müßte,] kein Komma || voraussetzen,] kein Komma

1032<sub>2</sub> l. daneben: 211<sup>a</sup> || 1032<sub>9</sub> productio] verbessert Ar || 1032<sub>12</sub> trennen,] verbessert Ar; kein Komma || 1032<sub>17</sub> r. daneben: 211<sup>b</sup> || 1032<sub>18</sub> Vorstellung,] kein Komma || 1032<sub>21</sub> materiae] verbessert Ar || 1032<sub>30</sub> welche – sind,] Satz korrupt und verbessert Ar || 1032<sub>31</sub> ist,] fehlt in H || 1032<sub>32</sub> bleibe.] kein Punkt || 1032<sub>33</sub> r. daneben: 212<sup>a</sup> || 1032<sub>35</sub> Berührung,] kein Komma

1033<sub>9</sub> substantiam] von Ar ergänzt || 1033<sub>11</sub> l. daneben: 212<sup>b</sup> || 1033<sub>15</sub> vim] verbessert Ar || 1033<sub>20</sub> verbinden,] kein Komma || vergleichen,] kein Komma || 1033<sub>23</sub> statuierte] eingesetzt Ar || 1033<sub>24</sub> claris] eingesetzt Ar || r. daneben: 213<sup>a</sup> || 1033<sub>26</sub> Bonnot] eingesetzt Ar || 1033<sub>27-28</sub> zu – hier] am r. Rande fortgesetzt (Ar)

1034<sub>2</sub> l. daneben: 213<sup>b</sup> || 1034<sub>9</sub> sich doch] H: doch sich || 1034<sub>17</sub> r. daneben: 214<sup>a</sup> || 1034<sub>18</sub> muß;] H: muß, || 1034<sub>31</sub> l. daneben: 214<sup>b</sup>

1035<sub>6-7</sub> Psychologia rationalis,] abgekürzt; kein Komma || 1035<sub>10</sub> werde] dahinter noch einmal: anbetrifft || 1035<sub>10</sub> r. daneben: 215<sup>a</sup> || 1035<sub>24</sub> Verbindung] eingesetzt Ar || 1035<sub>32</sub> r. daneben: 215<sup>b</sup>

1036<sub>4</sub> am Rande rechts daneben: 216<sup>a</sup> || kann,] kein Komma || 1036<sub>14</sub> Unsterblichkeit,] kein Komma || 1036<sub>21</sub> r. daneben: 216<sup>b</sup> || 1036<sub>27-29</sub> Das – besteht.] Randzusatz, r. Ecke 189 – l. Ecke: 190 oben || 1036<sub>26</sub> anderer] ? || sie] : die Seele ? || 1036<sub>30</sub> aus – Gründen.] als Randzusatz l. daneben || 1036<sub>33</sub> Vorwesung,] kein Komma

1037<sub>1</sub> aber,] kein Komma || 1037<sub>2</sub> Substanz,] kein Komma || daher nach] von Ar ergänzt || 1037<sub>4</sub> l. daneben: 217<sup>a</sup> || 1037<sub>13</sub> müßten] H: müßte ||

1037<sub>20-22</sub> NB. – seyn.] *Randzusatz l. Ecke unten 190 – r. Ecke oben 191* ||  
 1037<sub>24</sub> *r. daneben: 217<sup>b</sup>* || 1037<sub>30-31</sub> *evanescens – Remission*] *eingesetzt*  
*Ar* || 1037<sub>31-32</sub> (*opponirt – Kräfte*)] *Randzusatz r. daneben; keine Klammern*

1038<sub>3</sub> *l. daneben: 218<sup>a</sup>* || 1038<sub>14</sub> *In*] *H: in* || 1038<sub>18</sub> *daneben rechts: 218<sup>b</sup>* ||  
*vergißt,*] *kein Komma* || 1038<sub>29</sub> *einen*] *H: Einen* || 1038<sub>30</sub> *a priori,*] *kein*  
*Komma* || *metaphysischen,*] *kein Komma* || *b.,*] *am l. Rand daneben* ||  
 1038<sub>34</sub> *l. daneben: 219<sup>a</sup>* || 1038<sub>37</sub> *könne,*] *kein Komma*

1039<sub>10</sub> *r. daneben: 219<sup>b</sup>* || 1039<sub>12</sub> *begehren*] *verbessert durch Ar* || 1039<sub>14</sub>  
*äußert,*] *kein Komma* || 1039<sub>18</sub> *actu*] *von Ar eingesetzt; l. davon: 220<sup>a</sup>*  
*sowie, als Marginalie: Aus der Zweckmäßigkeit* || 1039<sub>19</sub> *nach*] *dahinter*  
*durchstrichen: den* || 1039<sub>26</sub> *teleologische*] *H: theologische* || NB –  
*verdient*] *Randzusatz l. daneben: a. Kein organisches . . .* || 1039<sub>31</sub> *meta-*  
*physischer*] *verbessert Ar*

1040<sub>16</sub> *r. daneben: 279<sup>b</sup>* || 1040<sub>19</sub> *antecedentem,*] *kein Komma* || *casu*] *eingesetzt Ar* || 1040<sub>22</sub> *Seligkeit,*] *kein Komma*

---





## Inhaltsverzeichnis zu Band XXIX 2,1

### *Ergänzungen II*

|  |          |
|--|----------|
| <i>Metaphysik Mrongovius</i> . . . . .     | 743— 940 |
| <i>Prolegomena Metaphysices</i> . . . . .  | 747— 757 |
| <i>Geschichte der Metaphysic</i> . . . . . | 757— 765 |
| <i>Der Nutzen der Metaphysic</i> . . . . . | 766— 784 |
| <i>Ontologia</i> . . . . .                 | 784— 848 |

*Möglichkeit und Unmöglichkeit 811—817, Vom Zureichenden und Unzureichenden 817—821, Existenz 821—825, Vom Einfachen und Zusammengesetzten 825—828, Raum und Zeit 829—834, Vom Endlichen und Unendlichen 834—838, Von der Uebereinstimmung und Verschiedenheit 838—843, Von Ursach und Verursachtem 843—847, Materie und Form 847—848*

|                                |          |
|--------------------------------|----------|
| <i>De Cosmologia</i> . . . . . | 848— 875 |
|--------------------------------|----------|

*Einleitung zur Cosmologie 848—849, Erster Abschnitt: Von dem Begriffe einer Welt. Erstes Capitel. Von dem positiven Begriff der Welt 849—854, Capitel 2. Von dem negativen Begriffe einer Welt 854—865, Von dem wechselseitigen Einfluß der Substanzen in der Welt 865—868, 3. Capitel. Vom Natuerlichen 868—869, 4. Capitel. Vom Uebernatuerlichen und der Möglichkeit der Wunder 869—875*

|  |          |
|--|----------|
| <i>Dritter Teil. Von der Psychologie</i> . . . . . | 875— 920 |
|--|----------|

*Einleitung 875—876, Erster Abschnitt. Von der empirischen Psychologie. Erstes Capitel. Von dem Dasein der Seele 876—880, Zweites Capitel. Vom untern Erkenntniß Vermögen 880—881, 3. Capitel. Vom Sinn 882—883, B Reproductions Kraft der Seele oder der Imagination 883—884, Cap. 7. Vom Dichtungs Vermögen 884—887, Von dem Bezeichnungs Vermögen 887, Vom Verstand, Urtheilskraft und Vernunft 888—890, Lust oder Unlust 890—893, Vom Begehrungs Vermögen 893—896, Von der Willkühr 896, Von der Freiheit 896—901, Von der Gleichqueltigkeit und Gleichgewicht 901—903, Zweiter Abschnitt. Rationale Psychologie. Einteilung 903—904, Von der Natur der Menschlichen Seele 904—906, Von den Seelen der Thiere 906—907, Psychologische Systeme des Commerciums der Seele mit dem Körper 907—909, Cap. 3. Ursprung der menschlichen Seele 909—910, Unsterblichkeit der menschlichen Seele 910—920*

|  |           |
|--|-----------|
| <i>Aus einer anderen Fassung</i> . . . . .   | 921— 940  |
| Zweiter Abschnitt. Von den allgemeinen Theilen oder Monadologie. Erstes Capitel. Von den allgemeinen einfachen Theilen 927—930, 2. Capitel. Vom ersten Ursprunge der Körper 931—932, Drittes Capitel. Von der Natur der Körper 933—936, Dritter Abschnitt. Von der Vorstellung des Ganzen. 1. Capitel. Von der besten Welt 936—940   |           |
| <i>Metaphysik Arnoldt (K<sub>3</sub>)</i> . . . . .  | 941—1040  |
| Eintheilung der Metaphysic . . . . .   | 956       |
| Geschichte der Metaphysic . . . . .  | 956— 959  |
| 1. Theil der transcendental Philosophie oder Metaphysic, der die Ontologie enthält . . . . .   | 960—1009  |
| Von einem Gegenstande als obersten Begriff 960, Das Nichts 961—963, Das Principium contradictionis 963—964, Das Principium identitatis 964—965, Erläuterungsurtheile und Erweiterungsurtheile 968—970, Anschauung und Begriffe 970—975, Raum und Zeit 975—982, Denkfunktionen und Kategorien 982—1001, Kategorie der dynamischen Classe 1001—1002, substantz und accidens 1002—1007, Influxus physicus 1007—1009 |           |
| (Psychologie) . . . . .  | 1009—1040 |
| Gefallen/Misfallen 1009—1010, Beurtheilung des Schönen 1011—1012, Begehrungs-Vermögen 1012—1014, Arbitrium 1014—1016, Imperative 1016—1020, Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen 1020—1024, Einfachheit der Seele 1024—1027, Sitz der Seele 1027—1030, Ursprung der Seele 1030—1032, Einheit der Monaden 1032—1035, Unsterblichkeit 1035—1040   |           |
| <i>Logik Mrongovius</i> . . . . .  | 1043—1047 |
| <i>Vernunft-Theologie Magath Varianten</i> . . . . .   | 1049—1077 |
| <i>Anhang</i> . . . . .  | 1079—1184 |
| Abkürzungen . . . . .  | 1081—1082 |
| Einleitung . . . . .   | 1083—1103 |
| Erläuterungen . . . . .  | 1104—1147 |
| Metaphysik Mrongovius . . . . .  | 1104—1137 |
| Metaphysik Arnoldt (K <sub>3</sub> ) . . . . .   | 1137—1147 |
| Textänderungen und Lesarten . . . . .  | 1148—1184 |
| Metaphysik Mrongovius . . . . .  | 1148—1176 |
| Metaphysik Arnoldts (K <sub>3</sub> ) . . . . .  | 1176—1184 |
| <i>Inhaltsverzeichnis zu Band XXIX 2, 1</i> . . . . .  | 1185—1187 |

*Nachschrift.* Wie in XXIX<sub>1</sub> wurde das Inhaltsverzeichnis, abgesehen von der Interpunktion, nach den Überschriften der Originale gebracht. Für die Psychologie K<sub>3</sub> mußten diese z. T. sinngemäß ergänzt werden.

Gerhard Lehmann

## Kants Tugenden

Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der  
Philosophie Kants

Groß-Oktav. VI, 291 Seiten. 1980. Ganzleinen DM 112,- ISBN 3 11 008295 0

## Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781 \* 1981

Herausgegeben von Ingeborg Heidemann  
und Wolfgang Ritzel

Groß-Oktav. X, 353 Seiten. 1981. Ganzleinen DM 148,-  
ISBN 3 11 008368 X

Gerhard Lehmann

## Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants

Groß-Oktav. VIII, 427 Seiten. 1969. Ganzleinen DM 76,-  
ISBN 3 11 002561 2

Gerhard Lehmann

## Die Philosophie des 19. Jahrhunderts

Teil 1: Klein-Oktav. 151 Seiten. 1953. Kartoniert DM 7,80  
ISBN 3 11 006188 0 (Sammlung Götschen, Band 571)

Teil 2: Klein-Oktav. 168 Seiten. 1953. Kartoniert DM 7,80  
ISBN 3 11 006190 2 (Sammlung Götschen, Band 709)  
Geschichte der Philosophie, Band 8 und 9

Gerhard Lehmann

## Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

2 Teile. Teil 1: Klein-Oktav. 128 Seiten. 1957. Kartoniert DM 7,80  
ISBN 3 11 006188 0 (Sammlung Götschen, Band 845)

Teil 2: Klein-Oktav. 114 Seiten. 1960. Kartoniert DM 7,80  
ISBN 3 11 006190 2 (Sammlung Götschen, Band 850)  
Geschichte der Philosophie, Band 10 und 11

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

# KANT-STUDIEN ERGÄNZUNGSHEFTE

Im Auftrage der Kant-Gesellschaft in Verbindung mit Ingeborg Heidemann  
herausgegeben von Gerhard Funke und Joachim Kopper

---

Georg Kohler

## Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung

Beiträge zur Auslegung von Kants  
„Kritik der ästhetischen Urteilskraft“

Groß-Oktav. XVIII, 381 Seiten. 1980. Ganzleinen DM 86,-  
ISBN 3 11 008019 2 (Band 111)

Josef Schmucker

## Die Ontotheologie des vorkritischen Kant

Groß-Oktav. X, 307 Seiten. 1980. Ganzleinen DM 120,-  
ISBN 3 11 008130 X (Band 112)

Peter Schulthess

## Relation und Funktion

Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung  
zur theoretischen Philosophie Kants

Groß-Oktav. XII, 399 Seiten. 1981. Ganzleinen DM 84,-  
ISBN 3 11 008439 2 (Band 113)

Monika Säger

## Die kategoriale Systematik in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre

Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants

Groß-Oktav. XII, 259 Seiten. 1982. Ganzleinen DM 72,-  
ISBN 3 11 008883 5 (Band 114)

Carl Wilhelm Heinrich Braun

## Kritische Theorie versus Kritizismus

Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos

Groß-Oktav. XII, 311 Seiten. 1983. Ganzleinen DM 88,-  
ISBN 3 11 009541 6 (Band 115)

Preisänderungen vorbehalten

---

Walter de Gruyter



Berlin · New York





## Date Due

[illegible]



B2753 1910 Bd. 29 teil 2  
Kant, Immanuel, 1724-1804  
Kant's gesammelte Schriften

356574

---

356574



